ZNAK

MIESIĘCZNIK

88

KRAKÓW

Rok XIII Październik (10) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Grójecka 38 — Kiosk w kruchcie kościoła św. Jakuba; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 14. IX. 1961 Druk ukończono w październiku 1961
Format A-5 Papier druk. mat. kl. V 61×86 60 g Ark. druk. 8,75
Zam. nr 349 22. IX. 1961 Nakład 7.000 + 350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIII Nr 88 (10)

Październik 1961
KRAKÓW

Chesterton napisał kiedyś, że prawda nie znajduje się między skrajnościami, lecz że leży ponad nimi. Zdanie to, stwierdzając w pierwszym rzędzie szczególną syntetyczność prawdy, afirmuje przecież i owe skrajności, bez których synteza nie byłaby możliwa. Afirmuje więc w konsekwencji także skrajne tendencje i kierunki poszukiwań — byle nie stawały się celem same dla siebie, lecz były podporządkowane po prostu prawdzie.

Postawy skrajne mają swoje filozoficzne korzenie i mają też swoje historie. Analiza jednych i drugich wykazuje, że rozwiązania skrajne i jednostronne nie odpowiadają strukturze ludzkiego bytu, że prowadzą do groźnego w swych konsekwencjach pogwałcenia praw i zachwiania proporcji oraz hierarchii wartości.

Od postaw skrajnych odwraca się zarówno humanistyczny laicki nurt poszukiwań, postulujący humanizację cywilizacji i dążący do uwzględnienia człowieka w pełni jego naturalnych możliwości, jak nurt religijny, który nie przeciwstawiając się tendencji pierwszego, a często właśnie w imię niepomijania niczego z bogactwa ludzkich dążeń i przeżyć, domaga się zwrócenia uwagi także na wartości religijne, będące od początku udziałem człowieka. Piękne studium Brzozowskiego o Newmanie, napisane przeszło pięćdziesiąt lat temu, lecz ciągle jeszcze zadziwiająco aktualne, jest znamiennym świadectwem takiego właśnie stanowiska. Ale i postawa religijnego humanizmu nie jest bynajmniej jednolita. Nie jest jednolita nawet w swej chrześcijańskiej odmianie. Stanowisko Brzozowskiego stanowi propozycję, która sięga swymi korzeniami do

tradycji wczesnochrześcijańskiej i do humanizmu średniowiecznego, afirmującego rzeczywistość, jaka jest nam dana, w całym jej prawdziwym, pozytywnym bogactwie i pięknie. Obraz innego nurtu maluje ks. T. Podziawo w eseju poświęconym chrześcijaństwu wschodniemu, które, dostrzegłszy przede wszystkim tragizmy ludzkiego losu i istnienia w świecie, zaakcentowało potrzebę odejścia od tego, co ziemskie, stając się bardziej eschatologiczne i „egzystencjalistyczne" zarazem. Trzecia wreszcie, bardzo niejednolita zresztą, kontrowersyjna i (tymczasem przynajmniej) negatywna raczej propozycja, wyłania się z niektórych „rewizjonistycznych" nurtów, które zaznaczyły się ostatnio w katolicyzmie zachodnim, zwłaszcza niemieckim. O nich to pisze M. Garnysz w artykule „Czy koniec ery konstantyńskiej?"

W końcu zwracamy uwagę na jeszcze jedno studium, wychodzące już poza krąg kultury chrześcijańskiej. Autor, M. Eliade, opierając się na materiale zaczerpniętym z różnych religii i różnych kręgów cywilizacyjnych, ukazuje na przykładzie jednego zagadnienia: symboliki Środka, wymiar i rolę religijnych pierwiastków w kulturze ludzkiej.

STANISŁAW BRZOZOWSKI

JOHN HENRY NEWMAN

Jesteśmy jeszcze bardzo naiwnymi i pierwotnymi barbarzyńcami w naszych ocenach sił kulturalnych, działających pośród nas, w nas samych: metody, jakimi posługujemy się w tej dziedzinie, nie są w stanie z natury rzeczy zapewnić nam względnie nawet cennych rezultatów[1]. Sentymentalny antropomorfizm grup, kierunków, temperamentów przemaga i kształtuje tu nasze sądy i ujęcia życia: jesteśmy przekonani, że miara naszego zainteresowania jest czymś do pewnego przynajmniej stopnia współwymiernym z miarą istotnego znaczenia. Pomimo postępów realizmu historycznego, jakim się chlubimy, instynkty wytworzone pod wpływem doświadczeń, związanych z życiem politycznym i z urabianiem opinii, na krótką metę przeważają nad bardziej oględnymi wskazaniami refleksji teoretycznej: ignorancja i niezrozumienie uchodzą w naszych oczach za pewną postać siły; sądzimy, że jesteśmy w stanie zignorować życie myśli, jej kierunki i że dość jest nie wiedzieć o potężnej jednostce, by została ona wypruta z tkaniny dziejów. Istnieją jednak w tej dziedzinie pewne prawa i chociaż nie są one żadną odmianą praw przyrodniczych, posiadają także pewien rodzaj konieczności. Życie ludzkie zależne jest od własnej swej natury i jeżeli jakiś kierunek myśli, jakaś indywidualność twórcza zrosły się głęboko z pewnymi właściwościami tej ostatniej: metody bojkotu okażą

---

[1] Na tekst, który wyżej przedrukowujemy, składają się obszerne fragmenty przedmowy Stanisława Brzozowskiego do tłumaczonego przezeń wyboru pism Newmana, pt. *Przyświadczenia wiary*, wydanego w r. 1915 we Lwowie w serii „Symposion". Była to ostatnia, przerwana śmiercią, praca autora *Legendy Młodej Polski*, oraz długiej ewolucji jego poglądów.

W tłumaczeniu polskim wydano następujące dzieła J. H. Newmana: *Przyświadczenia wiary*, w przekładzie i z przedmową Stanisława Brzozowskiego, Lwów 1915, „Sympozjon", t. XIX, Księgarnia Polska B. Połonieckiego, s. 341; *Wybór pism kaznodziejskich*, tłum. K. Nawratilowa, Poznań 1938, Księgarnia św. Wojciecha, s. 221, „Skarbiec mistrzów kaznodziejstwa", t. II (zawiera sześć kazań anglikańskich i dziewięć katolickich); *Sen Geroncjusza*, tłumaczył Szczepan Łańcucki, Poznań 1939, Księgarnia Św. Wojciecha, s. 87; *Apologia pro vita sua*, tłum. Stanisław Gąsiorowski, Kraków 1948, Wydawnictwo Mariackie, s. 318; *Logika wiary*, tłum. ks. Paweł Boharczyk, Warszawa 1956, Pax, s. 424; *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. Jolanta W. Zielińska, Warszawa 1957, Pax, s. 463.

się równie bezużyteczne wobec nich, jak usiłowania unicestwienia jakiejś choroby przez systematyczne zapoznawanie jej opisów diagnostycznych i klinicznych. Sądzę, że można uważać za jedną z cech wyróżniających umysły kulturalne — zdolność swobodnego i szczerego poruszania się po całym przestworze ducha ludzkiego i jego dzieł; jeżeli istnieje rys antykulturalności *par excellence*, rozstrzygający niejako, zasadza się on na *a priori* powziętej obawie przed tą lub inną postacią ducha, na obawie człowieka przed człowiekiem, na tworzeniu przerw i przegród w ciągłości życia myśli; gdy spotykamy się z znamionami tego stanu duszy, niezależnie od usprawiedliwień, jakimi posługuje się on, uznać w nim musimy istotę samą barbarzyństwa, dążenie do nie ufającego własnym duchowym siłom wyodrębnienia, a więc do samoistności opartej na przypadkowych, nie przeczłowieczonych podstawach! jeżeli istnieje grzech przeciwko zasadzie humanizmu, tu mamy go w całej pełni.

Był czas, gdy te stosunki układały się inaczej; dzisiaj nie będzie to żadną przesadą, jeżeli powiem, że w warstwach i kołach wytwarzających wyższe, jeżeli nie najwyższe, postacie (te bowiem od całkowitej swobody oddzielić się nie dadzą) kultury — zasada sztucznego wypierania poza obręb wspólnoty duchowej i kulturalnej zwraca swe ostrze przeciwko przedstawicielom życia religijnego, szczególniej przeciwko tym spośród nich, którzy nie poprzestają na niższych elementarnych szczeblach bezhistorycznej uczuciowości religijnej, lecz dopracowują się do tego poziomu, na którym religia staje się faktem życiowym, posiadającym pełną samowiedzę swej przeszłości, zabezpieczającym swe tradycje i swe zdobycze aktualne, posiadającym organy zapewniające trwałe działanie zarówno w samym wewnętrznym życiu jednostki, jak i w obrębie całego organizmu wierzących, doświadczeniom i przeżyciom. Im pełniejszą, im bardziej sobą staje się religia, tym mniej wystarczającym środkiem informacji co do niej są chwilowe nieuporządkowane przebłyski sympatii i reminiscencji, tym ściślej i zupełniej zlewa się i utożsamia sama możliwość i zdolność rozumienia z rzeczywistą dyscypliną woli i życiową powagą czci, grozy i miłości.

Im bardziej całkowitymi, pełniej rozwiniętymi, subtelniej zorganizowanymi stają się pierwiastki jakiegoś poszczególnego świata religijnego, tym niedostępniejszym staje się ten świat dla postronnych: w znakomitej książce nieodżałowanego Wiliama Jamesa „O świadomości religijnej" fakty i doświadczenia religijne o charakterze i pochodzeniu katolickim nie odgrywają żadnej roli, pomimo że np. pisma i listy tego niepospolitego i wielkiego człowieka, którym tu mamy się specjalnie zajmować, musiały być znane znakomitemu psychologowi i niewątpliwie same już przez się mogły by znaleźć mocą swej wewnętrznej wagi jedno z wybitniejszych

miejsc pośród opisów, wspomnień, charakterystyk, w jakie jego dzieło obfituje. Niewątpliwie i niezaprzeczalnie rekonstrukcja wewnętrzna tych faktów, o których tu mówię, wymaga wielu specjalnych warunków i prawdopodobnie jest niedostępna całkowicie bez specjalnego przygotowania się wewnętrznego. Przeciętny czytelnik *Apologii* Newmana nie prędko odkrywa duchowe znaczenie tych stronic, które zdają się mówić o zagadnieniach i szczegółach nazbyt wyspecjalizowanych, określonych, aby mogło istnieć poza nimi bezpośrednie pulsowanie duszy. Dlatego już z tego punktu widzenia książka ta wyzwala nas od wielu sentymentalnych urojeń; poznajemy w niej naturę, która żyła budowaniem swego wnętrza, wykonywaniem nieustannych a zmierzających do jednego i tego samego celu prac duchowych, i dlatego, gdy chciał Newman odsłonić swe życie, mówił nie o bezkształtnych aspiracjach, lecz ukazywał tę rzeczywistość wewnętrzną wzniesioną przez siebie. Jego historia była jednocześnie architekturą duszy i gdy nauczymy się rozumieć fakty, o których mówią nam te karty, rozpoznamy, że każdy z nich jest wynikiem tego wszystkiego, co w znanych nam przeważnie typach istnienia rozpływa się jako liryzm, tęsknota, dążenie, niezadowolenie ostateczne, tak głębokie, że aż bezprzedmiotowe. Człowiek ten zrealizować zdołał samego siebie w życiu własnym i gdy został oskarżony, że całe jego życie było fałszem, nie mówił o swych uczuciach i ideałach, lecz ukazał, jak jego dusza została zbudowana.

*

Centralną kreacją duszy Newmana była idea Kościoła, idea, która doprowadziła go do całkowitego i bezwzględnego odnalezienia swego ja, swej szczerości i swobody w posłuszeństwie Kościołowi katolickiemu. Można spodziewać się z pewnym stopniem prawdopodobieństwa, że czytelnik kulturalny zechce zadać sobie wiele trudu dla zrozumienia stanu dusz domniemanych członków republiki Platona lub słonecznego państwa Campanelli, ale byłoby paradoksalną rzeczą mieć podobne nadzieje, gdy idzie o katolicyzm. Tu niewiedza staje się obowiązkiem dla każdego kulturalnego i swobodnego umysłu, a przecież jest rzeczą całkowicie wyłączoną, byśmy zdołali zrozumieć cokolwiek bądź z Newmana, pozostawiając idee Kościoła, idee katolicyzmu na stronie lub tylko w półcieniu. Fakt, że był on kardynałem, dostojnikiem Kościoła, znika całkowicie, traci znaczenie wobec faktu, że cała budowa jego duszy zrosła się z tą zbiorową kreacją ducha ludzkiego; poza Kościołem i bez Kościoła Newman byłby może wybitnym człowiekiem i umysłem, ale czym właściwie? Na to jest równie trudno odpowiedzieć, jak gdybyśmy chcieli rozważać, czym byłby Shakespeare poza wszelką postacią teatru, Kant poza wszelką postacią myśli reflek-

syjnej; Newman dostępny jest tylko w Kościele i przez Kościół. Huxley zrobił dobrze, że poprzestał na pogróżce i nie usiłował wydobyć z pism Newmana owego katechizmu bezwzględnego sceptycyzmu, jaki się w nich jego zdaniem znajduje; być może, że zamiar ten był i jest wykonalny, ale przy największej skrupulatności i sumienności w układaniu takiego wyboru tekstów, przy najbaczniejszym przestrzeganiu, by wciąż dochodził do głosu sam Newman tylko, każde słowo takiej książki byłoby fałszerstwem: i sam Huxley przekonałby się, że to, co nazywa on sceptycyzmem Newmana, żyje tylko jako organ jego wiary — oddzielone od niej staje się rzeczą martwą i niecharakterystyczną. Bo w Newmanie jest najważniejszy on sam; jedna z najgłębszych dusz ludzkich, która przynosi nam świadectwo co do przedmiotu i zagadnienia, jak zbudowany jest w swym wnętrzu duchowym człowiek. Jest to jedna z najbardziej zdumiewających, najpełniejszych, na wskroś prześwietlonych wieści o człowieku, o duchu ludzkim dla człowieka i ducha. Nasza wiedza o sobie zacieśnia i zagładza samą siebie zrzekając się *a priori* zbadania tego źródła, i to dlatego, że jednym lub może jedynym centrem życia duchowego tego człowieka było wykrystalizowanie jakby z siebie, z swego wnętrza — faktu duchowego, który stanowi treść formy religijnej, władającej dzisiaj życiem duchowym, myślą i wolą najznaczniejszej części naszego narodu.

Niezależnie od tego, co my myślimy o Kościele, nie przestanie on istnieć jako fakt obecności naszej, która nas dźwiga, historii, która nas stworzyła. Możemy być zdania, że wola zbiorowa Polski byłaby o wiele wyższą, głębszą, gdyby wytwarzana była bez udziału katolicyzmu; tymczasem jednak jedna jedyna znana nam i rzeczywista zbiorowa wola wytwarzana jest z jego współudziałem. Możemy bawić się uchronją staruszka Renouviera i zastanawiać się, co by było stało się z ludzkością Zachodu bez sławnego edyktu Konstantyna, możemy podzielać zdanie filozofa francuskiego, że tego rodzaju hipotetyczna ludzkość europejska oszczędziłaby sobie kilku wieków walk, że wydałaby do dziś dnia o wiele głębszą myśl filozoficzną, pełniejszą naukę, bogatszą sztukę. Wszystko to jest możliwe, ale w rzeczywistości dziejowej, jaką żyjemy, w naturze historycznej, jaka została w nas przez te a nie inne dzieje stworzona, katolicyzm odgrywa rolę jednego z zasadniczych czynników. Tak jak stoją dzisiaj sprawy, nie w utopii, ale Europie i Polsce, nie ma i nie może być samopoznania kulturalnego bez zrozumienia katolicyzmu.

Zrozumienie w dziedzinie kultury jest niemożliwe bez współczucia; współczucie zaś, wżycie się głębokie i systematyczne w katolicyzm jest dla nowoczesnego człowieka rzeczą nie tylko niepożądaną, lecz i niemożliwą — powiedzą nam. Pragnąłbym nie mówić

o nowoczesnym człowieku, o „dzisiejszym nowoczesnym człowieku" polskiej świadomości kulturalnej: nie mogę tutaj analizować tej fikcji. Natomiast chciałbym powiedzieć kilka słów o samej materii tak postawionego zagadnienia.

Niepodobna, naturalnie, wyczerpać wszystkich przesłanek tego zasadniczego uprzedzenia, ale myślę, że można by je zgrupować mniej więcej ściśle w pewne kategorie. Katolicyzm nie wywiera bezpośredniego nieprzymuszonego działania na nasze życie umysłowe, nikt nie potrzebuje ze względów czysto intelektualnych, poznawczych, pozahistorycznych uciekać się do wytworów myśli katolickiej, ponieważ nie mogą one prowadzić do rozwiązania żadnych naszych własnych trudności i zagadnień; jeżeli więc spotykamy się z faktami świadczącymi o zainteresowaniu myślą katolicką, to musiało zainteresowanie to być podyktowane przez względy pozaintelektualne. Jeżeli już nawet pozostawimy na stronie to, że tego rodzaju wyodrębnienie poznawczych, intelektualnych punktów widzenia od zagadnień i punktów widzenia życia dziejowego i religijnego zawiera w sobie właściwie założenia teoretyczne, przesądzające kwestie w wielu punktach spornych zasadniczej doniosłości, to i wtedy jeszcze zarzut, czy argument w ten sposób uzasadniony, utrzymać się nie da. Pomiędzy innymi zapoznanie się z pracami Newmana właśnie może stwierdzić w sposób zupełnie rozstrzygający, że myśl katolicka, i to właśnie jako taka, tj. w całym swym określonym charakterze — wrasta w nowoczesne zagadnienia poznania, wartości, stosunku nauk przyrodniczych do innych gałęzi badań, metodologii historycznej i zajmuje wobec wszystkich nich stanowisko, które byłoby studiowane i oceniane o wiele wyżej w ściśle naukowym i filozoficznym świecie, gdyby właśnie nie to, że jest to stanowisko katolickie. Nieprawdą jest, że zajmujemy się stanowiskami bezwartościowymi dlatego tylko, że zostały one zajęte przez myślicieli katolickich, lecz natomiast jest rzeczą niezawodną, że dzieła i myśli najwyższej wartości są zapoznawane, ignorowane właśnie dlatego, że staje tu na przeszkodzie uprzedzenie, działające przeciwko nim z góry już, jako i dlatego że katolickim.

*

Istotnie ułatwiamy sobie nadzwyczaj sprawę zapoznając, ignorując myśl katolicką, a następnie twierdząc, że nie istnieje ona wcale; pewne jej wyniki przesiąkną do nas w drodze włoskowatego obiegu, transfuzji niedostrzegalnej — w innych razach korzystając z wyników myśli katolickiej pragniemy zapomnieć o jej pochodzeniu. *Experimentum crucis* polega tu jednak na wykazaniu,

że nasze aktualne uznawane przez nas zagadnienia są dzisiaj rozwiązywane przez myśl katolicką, i to w sposób nie pozostawiający nic do życzenia lub nawet przezwyciężający pod wieloma względami inne stanowiska zajmowane przez myśl dzisiejszą wobec tych zagadnień.

Sądzę, że studium niniejsze i wyjątki z pism Newmana przytoczone w niniejszym tomie doprowadzą nas do tego lub przynajmniej zbliżonego rezultatu. Jeżeli istnieje ze strony czystej kultury zerwanie ciągłości sympatii i rozumienia w kierunku tworów myśli katolickiej, to mamy tu do czynienia z zjawiskiem sztucznej wyłączności i nietolerancji. Jeżeli Kościół katolicki utracił wszystkie inne prawa w naszych oczach, ma je zawsze jako dzieło kulturalnej twórczości i tylko gdybyśmy dowiedli, że nie powstają w jego obrębie zagadnienia i rozwiązania interesujące z punktu widzenia aktualnej naszej myśli, można by mówić, że zasługuje on jedynie na uwagę archeologiczną; można by mówić, gdyby niezależnie od wszystkiego, cośmy powiedzieli, dał się utrzymać pozahistoryczny, pozakulturalny, pozahumanistyczny pogląd na świat podporządkowujący życie ludzkości jej logicznym, racjonalistycznym lub naukowym płaszczyznom pewnego okresu lub momentu. Kto chce decydować, gdzie jest życie i gdzie jest archeologia, musi być bardzo pewny tego, że znany mu jest ogólny sens historii. Niewątpliwie przemaga dziś jeszcze pogląd, że żaden schemat dziejowy nie da się już zbudować w ten sposób, aby nie zarysowała się w nim wzrastająca przepaść pomiędzy katolicyzmem a nowoczesnością, co więcej, że nie da się stworzyć żadnego punktu widzenia, dla którego fakt ten dałby się wytłumaczyć inaczej, niż na niekorzyść katolicyzmu; w każdym już razie trzeba wybierać między katolicyzmem a wartościowymi wynikami i procesami nowoczesności: nauką, sztuką, dążeniami i instytucjami społecznymi.

Nie jest tu moim zadaniem pisać rozprawy na temat tak wyczerpujący; poprzestanę na stwierdzeniu, że w ostatnich dziesięcioleciach można zauważyć bardzo silne zachwianie się rozmaitych całkiem niewątpliwych zdawałoby się ocen w tym względzie i w dziedzinie historii, jak i we wszystkich innych dziedzinach naszego życia grunt jest dzisiaj rozkopany głębiej, niż byśmy chcieli się przyznać, i w liczbie kierunków występujących tu do walki staje katolicyzm bynajmniej nie z najmniejszymi szansami powodzenia i nie z najsłabszą argumentacją. Nie znamy katolicyzmu i nie chcemy zrozumieć, że irracjonalistyczne usiłowania, jak u Nietzschego lub Bergsona, są niczym w porównaniu z tą głębokością podporządkowanego, opanowanego irracjonalizmu, jaki jest w stanie objąć punkt widzenia Kościoła właśnie na terytorium historii. *Kościół jest w stanie przyjąć wszystkie wyniki myśli*

nowoczesnej, naukowej i nie zachwiać się ani na chwilę, jest w stanie uznać, że życie poza obrębem Kościoła dokonywało w ciągu ostatnich stuleci prac niezbędnych, lecz że zostały one niezupełnymi właśnie dlatego, że były wykonywane poza posłuszeństwem kościelnym i że dzisiejszy kryzys kulturalny jest wynikiem przebiegu historii.

Rozumując w ten sposób Kościół nie posługuje się żadnym wybiegiem jezuickim, lecz doprowadza do świadomości swe odwieczne metody wobec życia, jakie udało mu się wcielić w siebie i opanować, ujawnia tylko zasadnicze prawo swego istnienia i wzrostu. Historia nie wyłącza Kościoła, jak nie wyłącza nikogo od zwycięstwa: zwycięzca organizuje życie aktualne i wyprowadza sens moralny z przeszłości. Nie kierunek historii jest argumentem na niekorzyść katolicyzmu, lecz jego stanowisko wobec dzisiejszego życia ustala nasz perspektywistyczny punkt widzenia wobec dziejów. W tym aktualnym stanowisku katolicyzmu jednak, możemy i musimy rozróżniać momenty różnej głębokości: rozstrzygającym naprawdę byłby tu tylko wzgląd tego rodzaju, że w ogóle religijny stosunek do życia wyczerpał się i przeżył, wykazana została jego przejściowość, lub nawet gdyby tak nie było, że katolicyzm w każdym razie jest zbyt niską, przestarzałą, niezdolną do rozwoju postacią religii.

Tu nie może być moim zadaniem roztrząsanie tego zagadnienia, tym bardziej, że będę musiał mówić o nim, charakteryzując stanowisko i indywidualność Newmana. Wystarcza jedno: nie istnieje dzisiaj żadna postać myśli pozareligijna i wyłączająca religię, która dałaby się utrzymać z punktu widzenia krytycznej myśli. Myśl wykluczająca religię z góry już i bez dyskusji może to czynić jedynie na podstawie teorii o naturze człowieka i świata; jeżeli istnieje dzisiaj jakiś punkt ustalony przez myśl nowoczesną, to polega on na uznaniu bezwzględnej niemożliwości takiej teorii: historyczne życie ludzkości tworzy fakty i rzeczy i nie da się zamknąć w żadnym fakcie, ani w żadnej rzeczy. Nie człowiek jest momentem z historii rzeczy, lecz rzeczy są momentem z historii człowieka. Dana rzecz istnieje dla mnie indywidualnie, subiektywnie o tyle, o ile jest momentem w mojej biografii; istnieje dla mnie obiektywnie, o ile jest momentem rzeczywistej lub możliwej historii gatunku. Stosunek pomiędzy światem subiektywnym i obiektywnym jest stosunkiem społecznym; stosunki społeczne i historyczne są postacią rzeczywistości głębszą i warunkującą: wszystkie „rzeczy", „przyrody", „światy" są rzeczywistością wtórną i uwarunkowaną. Z tej więc strony inaczej przedstawia się zagadnienie, niż myśleliśmy do niedawna; myśl logiczna, poznanie,

nauka mają nam bardzo mało do powiedzenia o zagadnieniach dotyczących znaczenia naszego życia: są to już wszystko rzeczy, jakie to życie wytwarza. Podporządkowanie kultury, stosunków międzyludzkich, życia osobistego racjonalistycznym wymaganiom poznania pewnej epoki, dążącego do znalezienia dla siebie możliwie najjaśniejszego i najbardziej przejrzystego wyrazu w mowie danego okresu, zostało przezwyciężone: powracamy na stanowisko Vica w jego genialnej polemice przeciwko Kartezjuszowi i pamiętać musimy, że *Essay on Development* Newmana napisany został w roku 1845, a liczne kazania antyintelektualistyczne, wygłoszone o wiele wcześniej, że wreszcie epokowa *Grammar of Assent* ma już przeszło 40 lat życia i, że jeżeli chodzi o pierwszeństwo, to Newman posiada je w stopniu od razu pozbawiającym wszelkiego znaczenia pozostałe spory pomiędzy antyintelektualistami, prekursorami pragmatyzmu itp., z tym uzupełnieniem, że i dzisiaj myśl jego góruje nad tymi jednostronnymi próbami, które nie dostrzegają związków najistotniejszych pomiędzy zagadnieniami: oddzielają teorię poznania od etyki, etykę od historii.

Newman widział tu zagadnienia i myśli w wielkich kompleksach; myśl jego znała etyczne znaczenie logicznych subtelności, umiała od razu obejmować dziejowy i metafizyczny widnokrąg zagadnień logicznych i konkretnie życiowych, i wreszcie, gdy analista wyjaśnił nam jakby sam proces powstawania myślowej tkaniny, moralista ujrzeć zmusił tchórzostwo woli lub chwiejność sumienia poza subtelnościami dialektyki — działacz i człowiek czynu poczuć kazał odpowiedzialność i grozę przed dziejową przyszłością — metafizyk-poeta olśnił widzeniem całego naszego ludzkiego świata jako jednej wysepki życia pośród jego tajemniczych bezmiarów i głębin — człowiek religijny zamykał to wszystko w swym sercu, na dnie którego świecił Bóg, jak słońce i kruszył się wraz z nami w jasności tego widzenia, które wnika w nas, jak nagły cios, poraża, ale pozostawia raz na zawsze pewność rzeczy niewątpliwych, wspomnienie ich odmiennego niż wszystko inne dotknięcia.

Gdybyśmy nie wiedzieli, co znaczy strój tego człowieka, gdybyśmy nie znali historycznego czy legendarnego znaczenia słów, jakimi się on posługuje, gdybyśmy wyczuli tylko to, co Mickiewicz nazywał tonem jego myśli, jego duszy, nie wahalibyśmy się ani na chwilę: o czymkolwiek bądź mówi nam ten, kto tak mówi, nie wolno go nie słuchać. Nie znam wielu głosów w tym bogatym i tragicznym chórze XIX stulecia, które posiadałyby tak głęboką moc przykuwającą: trudno zdać sobie sprawę z natury wrażenia, lecz czuje się jego odrębność. Istnieją umysły jasne, zdolne widzieć rzeczywistość poruszeń duszy, ale zazwyczaj są to umysły

chłodne, analityczne, nie zdolne wyjść poza analizę — i mieć te poruszenia.

Newman jest człowiekiem wiary, głębokich na całe życie, niezawodnych przywiązań; jest on wierny samemu sobie, swemu widzeniu życia, nie związanemu bezpośrednio z żadną postacią określonej działalności praktycznej. Wola żyje własnym swym i nieustannym realizowaniem w świecie uspołecznionego widzenia — faktu.

Newman nie ma tego oparcia, pozbawiony jest probierza namacalnej rzeczywistości, która pozwala stwierdzić, że coś zostało dokonane: świat wewnętrzny musi mu dostarczyć sprawdzianu dla woli i trudno znaleźć człowieka, co do którego z mniejszym stopniem sprawiedliwości dałby się użyć ten wyraz „marzyciel". Widzimy tu stanowczość i nieugiętość, jaką daje tylko naoczność faktu, i jednocześnie te fakty są wyłącznie wewnętrznego pochodzenia; jest on wierny sobie, lecz nie ulega sobie w niczym, umie rozróżnić bierność od czynu bez pomocy świata zmysłowego. Nie wierzy w bezpośrednią rzeczywistość tego świata, lecz nie potrzebny mu jest wysiłek wyzwalający od jego nieustannego natręctwa. Carlyle jest w nieustannym gniewie, burzy on i pali szyderstwem i oburzeniem rzeczywistość powierzchowną, uniesieniem dźwiga się na poziom wewnętrznego widzenia; Newman jest spokojny, wie on, że ten świat nie jest tym, czym się wydaje, czuje poza nim duchową obecność, ale jednocześnie nie zapomina, że pomimo wszystko i ten świat jest pewnego rodzaju świadectwem, staje się on dla niego organizmem znaków i symbolów, obecnością sakramentalną i pośród niego, poprzezeń w nim jeszcze żyje on, nie widząc niewątpliwie jeszcze, ale i nie wątpiąc, nie szarpiąc się.

Wszystkie pokrewieństwa i analogie wystarczają tu tylko do pewnego stopnia; krytyk angielski Paul twierdzi, że można wyczuć wpływ Sterna (*Tristam Shandy*, Yorick Sterne'a!) na Newmana. Jest to uwaga subtelna i obiecująca; istotnie Newmanowskie *facing of truth* może być porównane do Sterne'owskiego naiwnie bezwstydnego sposobu widzenia życia w jego załamaniach i grze światłocienia. Ale Newman posiada tę nieustraszoność spojrzenia na szczytach duszy; gdzie zazwyczaj sięga tylko ekstaza, tam on daje świadectwo życiu w całej jego konkretnej, nigdy nie dającej się zamknąć w żadnej stylizacji: zmienności i nieoczekiwaniu. On wie, czym są te szczyty, jako stany przeżyte, zwiewne, pełne niedoskonałości, mające swoje własne gorycze; gdy mówi o nich, nie ukrywa nigdy tych właśnie cech — przeciwnie: nieraz one zdają się zajmować plan pierwszy. Istnieje kazanie o religii jako rzeczy nudnej i nużącej — gdy mówi o po-

święceniu i samozaparciu, wymieni wszystkie jego załamania się i chwiejności, ukaże to wszystko, co jest opanowane, co nieustannie wątpi, kruszy się i drży w heroizmie. Gdy odkładamy książkę, czujemy, że tu nie mówiono nam o aspiracjach: rzecz to ludzka, pełna zawodu i niepewności, do końca wątpliwa, gorzka ponad wszelką gorycz i smutna aż do śmierci przeszła poprzez nasze wnętrze i gdy widzimy, że w tym wszystkim była ona świętą i wzniosłą, wiemy, żeśmy widzieli wzniosłość i świętość w ich ludzkiej rzeczywistości. To nazywa Newman realizowaniem. Istnieli pisarze, którzy dążyli do zastąpienia romantycznych abstrakcji przez drobne rzeczywistości życiowe. Stendhal i Taine niech posłużą tu nam dla wyznaczenia tego kierunku. Ale ich fakty były to fakty opisu, fakty Newmana są faktami przeżycia. Daje on nam nie wrażenie, żeśmy widzieli, jak wygląda dany typ, dany poziom życia, lecz poznali, jak się on tworzy, jak narasta on z duszy i utrzymuje się w niej, jest przez nią utrzymywany. Jest to realizm sumienia, kontruktywnej pracy; jednocześnie uczymy się przenikać lepiej pozór i widzieć prawdę; rozpoznanie tej ostatniej staje się właściwym naszym sprawdzianem: ono to czyni nas bezlitosnymi, niezawodnymi sędziami udania. Jednostka, j a ludzkie nigdzie przez nikogo nie zostało tak umocnione w swej niezniszczalnej, niedostępnej dla żadnego zewnętrznego musu odpowiedzialności: przemija wszystko ogólne i zbiorowe, lecz j a ludzkie, dusza ludzka nie przestają być nigdy centrem samoistnym spraw, ważących się między nimi a Bogiem. Wszystko inne, o ile występuje jako fakt poznania, jest symbolem, malowidłem: w każdym j a stykają się, żyją te dwie rzeczywistości: Bóg i dusza.

To nie jest metafizyczny program, wyznanie wiary: Newman tak zbudował swoje życie; żył tak w XIX wieku. Jego poczucie wewnętrzne, określone, konkretne było dla niego organem wiekuistego. Absolut nie był dla niego abstrakcją, lecz nieustanną straszliwą, ale pomimo to codzienną rzeczywistością, żywiołem istnienia: nie poprzestawał on, ani nie dążył do teorii absolutu, lecz do jego praktyki, w nim żył i działał. Świat Dantego nie był tragiczniej i pełniej w ręku Boga, niż dusza tego człowieka, niż jego j a, które dźwigało się dzień po dniu do pracy w tym strasznym żywiole nieustannej przytomności Bożej w ciągu 75 lat swego życia, które upłynęło w ciągłości woli, wiary i wysiłku od czasu pierwszego i jedynego istotnego, zasadniczego nawrócenia. Mamy tu wyjątkowe, wygórowane pojęcie o człowieku. Newman wie i wierzy, że nie mówi o sobie, że taki jest każdy człowiek, każdy z nas, że to jest życie. Spogląda na współczesnych, rodzinę, najbliższych pod tym kątem widzenia: umie patrzeć na śmierć, nie

jak na niezrozumiały fakt, lecz jak na zdarzenie moralne. Śmierć przybliża się do niego umierającego; w 1839 roku, w czasie rozpoczynającego się kryzysu, mówi, że będzie prosił przyjaciół, aby modlili się o śmierć dla niego raczej, niż błąd zasadniczy w rzeczach wiary. Nie wygłasza teorii: to nie jest dla niego pogląd na życie, lecz życie samo. Chcemy czy też nie, wiemy o tym lub nie, tym właśnie jest nasze życie, tym, a nie czym innym; sprawa niewypowiedzianej grozy w ręku i obliczu Boga, który nieustannie jest w nas wszechobecny. Nie ma w nim rozdarcia pomiędzy teorią, utopią a faktem: życie nie jest rzeczywistością mogącą mieć różne znaczenia, lecz jest jednym określonym znaczeniem i to jest jego rzeczywistość; z niej, z tworzenia tego znaczenia, tej konkretnej, nieustannej, powszedniej nadprzyrodzoności wypływa wszystko, co ma jakąkolwiek rzeczywistość nie w teorii, lecz w praktyce. Newman nie mówi, że życie jest realizowaniem ideału, a przyroda materią obowiązku: każdy z nas tworzy swe zbawienie lub zgubę wieczną, i to jest prawda. Wszystko, co wydaje się nam rzeczywistością, czerpie ją tylko z jakiejś fazy tego procesu. Proces ten nie jest abstrakcją: istnieje on na ziemi między nami jako żywy fakt, Kościół; istnieje między nami i w nas rzeczywistość boska, a w człowieku bezwzględna a naoczna. Wyrastająca z woli bezwzględnej, a żyjąca w dziejach: Kościół. Kościół nie jest instytucją ludzką *establishment*, nie jest czymś powołanym do funkcji dziejowych; wyrasta on poza historię, poza człowieka; nie jest on dziełem myśli, rozumu, dogodności: to wszystko — dzieła życia, a Kościół jest samym życiem jako tworzeniem wiecznej prawdy i realności, a nie fałszu i zguby. Newman stojąc w nim, stoi w rzeczywistości niewzruszonej; może on błądzić, mylić się: o wieczność zbawienia lub potępienia rozgrywa się ten dramat jego odpowiedzialności; może on wątpić, czy wie, czym jest prawda jego w danej chwili, ale nie może powątpiewać o samej prawdzie; nie istnieje dla niego dziedzina duszy pozbawiona wszelkiej możliwości realizacji lub sprawdzianu; wszystko, co przeżywa człowiek, jest krokiem naprzód albo wstecz, jest przyrostem światła lub mroku. Wszystko: walki woli, które upływają bez świadka, bez słowa, niewypowiedziane, nie dające się wypowiedzieć: nic z nich nie ginie; oto jest organizm nadprzyrodzony, który rośnie tymi samotnymi czynami duszy, chroni je i zachowuje na wieki.

*

Newman żyje w swoich pismach, żyje realnie i ktokolwiek czyta jego książki, w miarę im dalej i głębiej posuwają się jego studia nad nimi, spostrzeże, jak coraz bardziej znajomość, jaką wynosi on z nich, jest przede wszystkim znajomością żywej duszy, konkretnej nawet osoby. Trzeba wysiłku woli nieraz, by uprzytomnić sobie, że się nie przeżyło z Newmanem jego gorączki i choroby na Sycylii; doznaje się wrażenia, że zna się jego myśli z tego okresu w sposób dziwny, że towarzyszą im w naszym odczuciu najbardziej osobiste drgnienia, nie duszy już, lecz trawionego przez chorobliwy żar i dreszcze ciała; przysięgłoby się, że się wie rzeczy, których Newman nie spisał, że trzeba tylko wysiłku pamięci, aby przypomnieć sobie, uprzytomnić jeszcze jakiś szczegół. Uczucie to powstaje nieraz przy rozmyślaniu nad pismami całkiem teoretycznymi Newmana. Takie jest działanie prawdy, tego rodzaju prawdy: słowa Newmana posiadają w sobie obie postacie ujęcia prawdy życia, jakie zarysował i przeciwstawił Norwid w *Czarnych i białych kwiatach;* posiada on oba akcenty i nie może się mylić w ich użyciu: ten rodzaj nieomylności związany jest z samym posiadaniem. Wytwarza się w czytelniku jego dzieł coś z tego nastroju, jaki odnajdujemy we wszystkich wspomnieniach o Newmanie, skreślonych przez ludzi, co go znali. *Credo in Newmanum* było niewątpliwie tylko żartobliwą formułką, która miała kurs w gronie oxfordzkich przyjaciół, ale jeżeli żart brzmiał w tonie słów, głęboka powaga żyła w samej treści.

Dość wziąć do ręki pisma kogokolwiek z tych, co znali Newmana i wywołują w swej myśli, pisząc o nim, jego żywy obraz, aby poczuć to głębokie drgnienie podziwu i wdzięczności, jakby pełnego zakochania.

*

Każdy, kto żyje ze mną przez czas pewien — pisał Sören Kierkegaard — musi spostrzec, że jestem duchem. Osoba, która znała dobrze Włodzimierza Sołowiewa, mówiła mi, że doświadczała zawsze przy zetknięciu z nim poczucia duchowej obecności. Wobec Newmana doznawała tego wrażenia cała współczesna mu intelektualna Anglia: Anglia Milla i utylitarystów — trzeba pamiętać! — środowisko niezbyt łatwo ulegające wpływom i wzruszeniom tego rodzaju. Po scharakteryzowaniu ruchu religijnego oxfordzkiego, Shairpe mówi: „Jeżeli taki był ogólny nastrój towarzystwa oxfordzkiego tego czasu, gdzież był centr i żywa dusza, z której wypływało tak potężne działanie? Żyły one przez długie lata w jednym człowieku, o którym można powiedzieć, że był pod wieloma względami najwybitniejszym z wszystkich wybitnych ludzi, jakich wydała Anglia tego stulecia, być może najwybitniejszym z wszystkich, jacy kiedykol-

wiek należeli do kościoła angielskiego: człowiekiem tym był John Henry Newman" (*Studies in poetry and philosophy*, p. 244). A w innym miejscu tej samej książki ten sam pisarz mówi: „Wpływ, jaki pozyskał on, nie ubiegając się o to bynajmniej, jest czymś jedynym w swoim rodzaju w naszych czasach. Pewien niezwyczajny dzisiaj odcień szacunku skupiał się na jego osobie: jak gdyby jakiś Augustyn lub Ambroży dawnych czasów odżył na nowo pośród nas. Sam Newman opowiada, jak za czasów, gdy był on jeszcze studentem, przyjaciel, z którym przechadzał się on, wskazał mu pośród przechodniów jakiejś z ulic Oxfordu postać dotąd mu nieznaną, mówiąc jakby rzecz zwykłą: »oto Keble«, i opowiadając to zdarzenie Newman czuł jeszcze po latach tę głęboką cześć, z jaką niemal nie ważył się spojrzeć na wskazanego mu w ten sposób mistrza. Niewiele tylko lat przeminęło i takie same fakty miały miejsce w stosunku do jego własnej już osoby. Rozprawiający żywo w uliczce Orielu, studenci zniżali głos i mówili szeptem: »oto Newman«, gdy z głową wysuniętą naprzód i spojrzeniem utkwionym jakby na jakimś widzeniu obecnym tylko dla niego, przesuwał się on swym szybkim krokiem bez szmeru; szacunek i prawie trwoga unieruchomiały młodych ludzi, jak gdyby istotnie widzenie to przeszło pomiędzy nimi. W kole bliskich przyjaciół, jak mówią, miewał on swe niemal romantyczne przywiązania nieraz do ludzi młodszych od siebie i były one odwzajemniane przez uczucia gorącej miłości i bezwzględnej wiary, jakie wzbudzał; ale dla szerokiego zewnętrznego świata był on tajemnicą". Siostra jego Maria, której wczesny zgon należał do najboleśniejszych prób jego młodości, pisała kiedyś do niego, że śpieszy się, pisząc, bo chce wypowiedzieć, co czuje. Bremond w swej świetnej, wyższej ponad pochwały biografii psychologicznej Newmana słusznie zauważa, że młoda dziewczyna z naiwnością instynktu wypowiedziała tu uczucia, wzbudzane nie w niej jednej tylko: obawa, że zostanie tu sparaliżowane bezpośrednie poruszenie duszy przez dziwną moc, która roposciera kontrolę nad całym naszym życiem uczuciowym, jakby z wewnątrz, jakby wnikając w same pierwsze drgnienia życia, zanim stać się one zdążą określonym faktem własnej naszej istoty — jest stanem, przeżywanym nawet przez tych, którzy obcują tylko z pismami Newmana.

Pierwiastki duchowe, zazwyczaj znane nam tylko w połączeniu z innymi, żyją tu w jakiejś nieustannej, prawie groźnej bliskości. Sam Newman czuł to: raz po raz powtarzają się w jego listach — o których znowu zacytuję słowa Bremonda, „że są w stanie uczynić każdego psychologiem" — wyznania, że jest jakby widzem wobec życia; nieraz skarży się i wątpi, nie wierzy w zdolność kochania i przywiązania się u siebie. Wśród Anglii, jaką znamy zewnętrz-

nie z historii jej walk politycznych, jej rozwoju ekonomicznego, prac i idei naukowych, poezji i literatury nowoczesnej, uderza nas w tej postaci jej osamotnienie — przynajmniej takie jest nasze pierwsze wrażenie. I gdy studia bardziej szczegółowe pozwalają nam potem umiejscowić Newmana pośród umysłów i kierunków związanych z nim bezpośrednio i wykryć powinowactwa z umysłami i kierunkami zewnętrznie dalekimi od niego i obcymi mu — pierwsze to wrażenie nasze nie jest ostatecznie przezwyciężone ani usunięte. Newman nie daje się wyczerpać przez określenia kulturalno-dziejowe, kwestionuje w sposób jak najbardziej zasadniczy, ażeby te określenia mogły wyczerpać jakąkolwiek istotę ludzką: żyje w dziedzinie niezależnej od tych punktów widzenia, niewspółmiernej im, stwierdza, że osoba nasza wyrasta z źródeł głębszych i istotniejszych, niż te, jakie dają się charakteryzować za pomocą analizy społeczno-dziejowej, stwierdza nie tylko teoretycznie jako postulat, lecz faktycznie i konkretnie własnym swym życiem, ukazuje nam jego tajemniczy proces, narastanie jego wewnętrznych organów, czyni światłem i dniem te dziedziny duszy, które zazwyczaj są spychane w głąb bezwiedną, pozamyślową, pozaosobistą.

Korzenie osobistości żywej, tworzącej to, co ukazuje się nam jako przyczyna pewnych faktów i jest charakteryzowane przez nie, to, co tonie w półmroku, w pismach Newmana ukazuje się w świetle nie natchnienia nawet, lecz codziennej prawdy sumienia. Uderza nas tu to, że rozkład światła i mroku jest w duszy tego człowieka inny niż w życiu, jakie znamy dzisiaj najczęściej, nawet gdy poznajmy je u genialnych i obdarzonych niezwykłą samowiedzą ludzi. Newman nie przyjmuje swej indywidualności jako daru mrocznych potęg, lecz wytwarza ją w wiecznie obecnym spojrzeniu wszystko wiedzącego Boga. To, co zazwyczaj jest demoniczną potęgą, zużytkowywaną następnie przez nas w naszym kulturalnym życiu, w myśl jego punktów widzenia, u Newmana jest właśnie odpowiedzialnością: na dnie swego sumienia, pogłębiając je w podziemnej pracy, odkrył on pod warstwami mroku nadludzko jasne światło, odkrywszy raz, nie stracił już nigdy z oczu.

Nie powołuje się on w żadnej z książek, które znam, na Kanta, i sądzę, że znał go zapewne tylko przez pośrednictwo Coleridge'a, którego też studiował dość już późno, i może różnych protestanckich teologów. Sądzę zresztą, że znajomość Kanta nie byłaby mu dała bardzo wiele; do stanowisk, przedstawiających pewne analogie z Kantowskimi, dopracował się on w innej drodze, studiując teologów aleksandryjskich i Butlera, wreszcie odkrył samą życiową istotę tego stanowiska wcześniej. Istniała jednak między nim i Kantem od razu ta różnica, że Kant opracował swe stanowisko

filozoficznie, intelektualnie, Newman zaś przede wszystkim religijnie: tj. miało ono u niego od razu charakter przeżycia, doświadczenia i tworzyło nowe doświadczenie. *Praktische Vernunft* u Newmana jest nie postulatem, lecz konkretną rzeczywistością, która żyje w naszych oczach i swym życiem odsłania swą budowę czynną, swe narastanie. Newman nie poprzestaje na teoretycznym przekonywaniu nas, że jesteśmy sami dla siebie odpowiedzialnością, że swoboda jest synonimem naszej istoty; czyni on coś bardziej zdumiewającego: ukazuje nam samo życie tej swobody, wtajemnicza w jej nadprzyrodzony organizm; doznaje się wrażenia, że słońce i światło dzienne krążyć zaczyna w naszych oczach przez tętnice i żyły naszej budowy psychicznej. To, co u Fichtego lub nawet u Bergsona jest widzeniem płonącym jakby słońce, którego światła znieść niepodobna poza rozumowaniami i argumentacją, jako łuna pożogi logicznego świata — w *Grammar of Assent,* w *Apologia pro vita sua,* w *Essay on Development,* kazaniach, świeci jak dzienne światło codziennych czynności. Doznaje się nawet wrażenia, że jest ono nazbyt codzienne, niepatetyczne, z biegiem czasu przekonywamy się dopiero o tej jego mocy, którą raz jeszcze za Norwidem nazwiemy „białokwiatowością"; nie zdajemy sobie sprawy z żadnych bardzo sztywnych i gwałtownych skrętów w naszych nałogach i przyzwyczajeniach logicznych, ale zwolna przekonywamy się, że subtelne zmiany zaszły w funkcjonowaniu organów naszej żywej powszedniości. Światło już jest raz na zawsze tam, gdzie go nie było może od dawna: światło, które razem świeci i ogrzewa, jak gdyby rodzi krew; słowo staje się istotnie jakby chlebem żywota.

*

Newman usiłował wskrzesić, ożywić, natchnąć nowym życiem Kościół angielski, wierzył wówczas, że Kościół ten jest jedyną nadzieją, że w nim i z niego tylko powstać mogą święci. Rzym był wówczas dla niego Antychrystem z Apokalipsy. Przez dziesięć lat rozwijał on wraz z przyjaciółmi i współwierzącymi działalność w łonie Kościoła angielskiego. Od początku spotkała ona pośród duchowieństwa opór i wzbudziła wątpliwości; po pewnym czasie wątpliwości przeciwników przybrały charakter bardzo określony: zaczęli oni mówić, że ruch zmniejsza odporność Kościoła anglikańskiego w stosunku do Rzymu, że wreszcie prowadzi on w tym kierunku — przeciwnicy pewnego gatunku, posiadający ten specyficzny rodzaj jasnowidzenia, który właściwy jest duszom bez godności, zaczęli mówić, że sam Newman jest tajnym katolikiem, ajentem nieprzyjaciela, który zakradł się w samo serce anglika-

nizmu, stał się członkiem, ba, chlubą, bohaterem uniwersytetu Oxfordzkiego. Wreszcie zaczęły zdarzać się wypadki, że oddzielni słuchacze Newmana zaczęli przechodzić na katolicyzm, więcej: zachwiał się wewnętrznie sam Newman i choć jeszcze sześć lat pozostał członkiem Kościoła angielskiego, stopniowo i powoli rozluźniając węzły łączące go z nim, walcząc o możność wewnętrzną zostania w nim coraz bardziej wbrew nadziei, wśród podejrzeń i oskarżeń coraz natarczywszych, wśród skarg, próśb, modlitw, milczącego cierpienia najbliższych przyjaciół i rodziny. Wreszcie dokonało się: w 1845 roku doktor Newman, szermierz niestrudzony, nauczyciel i mistrz, światło i chwała Kościoła anglikańskiego, padł na kolana przed włoskim mnichem, pasjonistą, ojcem Domenici. Wszystkie oskarżenia i przewidywania w oczach publiczności, która widzi tylko fakty, zyskały moc niezwalczoną, stały się same faktami.

Charles Kingsley — pisarz popularny i poczytny, protestant i nieco socjalista, beletrysta i agitator, człowiek, który nie mógł organicznie być sumiennym w krytyce, gdyż nie był zdolny widzieć jasno treści swych słów, i myślał niejako tylko falowaniem opinii publicznej, tym sztucznym życiem, jakie zyskują w oczach mało krytycznych jednostek przesądy i uprzedzenia pewnych kół społecznych, zetknąwszy się z wzruszeniowością osobistą wystąpił przeciwko Newmanowi z oskarżeniem, które było właściwie tylko uprzytomnieniem obrazu, w jaki skupiać się musiały w protestanckiej opinii ogółu angielskiego przedstawione powyżej rysy życia i działania subtelnego kaznodziei i niebezpiecznego polemisty teologicznego. „Co właściwie myśli dr Newman?" — zapytywał Kingsley i był tym niebezpieczniejszy, że szczerze nie był on w stanie zdać sobie sprawy z myśli Newmana, z całego charakteru jego życia. Widział on tylko rezultaty, rezultaty, które były oburzające dla niego, i punkty wyjścia, które od razu wydawały się podejrzanymi; przebiegi psychiczne, jakie zachodziły pomiędzy tymi punktami wyjścia i wynikami, były tak osobiście skomplikowane, dziwne, tak przesycone założeniami czysto indywidualnymi i zrośnięte w sposób nierozerwalny z pewną niezwykłą, niedzisiejszą postacią bardzo intensywnej i specjalnej kultury, że ani na chwilę zapewne nie był w stanie Kingsley utożsamić się z Newmanem, że zbywało mu tu całkowicie na wszelkich bezpośrednich i rozstrzygających probierzach; źródła życiowe przebiegów, ich wewnętrzna powaga, ich tragiczna logika były dla niego zamknięte i wskutek tego same one były czymś dowolnym, sztucznym. Mimowoli ulegał Kingsley nastrojowi, jaki wytwarza się tak łatwo u ludzi o pewnym rodzaju temperamentu myślo-

wego: nastrojowi niechęci, mianowicie do człowieka, którego pisma utrzymują naszą osobistą myśl w stanie drażniącego zawieszenia: nie wiemy, czy to my czegoś nie rozumiemy, czy też nie było tu nic do zrozumienia, lub też może były tu jakieś powody, by utrudnić nam rozumienie? Ta hipoteza wreszcie zyskała w umyśle autora pamfletu przewagę nad innymi: Newman nie chciał nie chce być szczery, idzie w tym zresztą za tradycją swego obecnego Kościoła. W Anglii katolik jest to, a raczej był to w tym czasie, człowiek dopuszczający się nieustannych restrykcji i dystynkcji umysłowych; Newman jest subtelny, gdyż jego polityka wymagała i wymaga ukrywania i maskowania prawdziwych motywów i istotnych celów jego działalności. *A priori* mogłoby się wydawać, że sprawa była beznadziejnie przegrana dla Newmana: obrazowi nakreślonemu przez Kingsleya w liniach i barwach, które musiały być przekonywające dla ogółu, ponieważ były dziełem wyobraźni tegoż ogółu, musiał on przeciwstawiać procesy najbardziej osobistego wewnętrznego życia, czyli sprawy, które na ogół zawsze są niedostępne dla wielkiej większości inteligentnej; tezie, która rozporządzała takimi popularnymi środkami działania i argumentacji, i miała na swą korzyść uprzedzenie opinii, musiał on przeciwstawić tezę, która musiała wywoływać i spotykać opór tej opinii; wreszcie sztuce pisarskiej Kingsleya, opartej na instynktownym niedostrzeganiu różnicy pomiędzy słowem, jako wyrazem własnej myśli, a słowem, jako stanem emocjalnym, rodzącym się samorzutnie w tych punktach, gdzie czujemy się zsolidaryzowanymi z pewną grupą towarzyską, przeciwstawiał Newman pisarstwo w wielkim stylu, oddające mozolnie i sumiennie tylko rzeczywistość wewnętrzną i nic innego prócz tej rzeczywistości.

Bremond wspomina w jakimś miejscu swej książki, że to pokolenie, do którego zwracała się *Apologia,* było tym samym, które nauczyło się rozumieć i przez to stało się godne posiadać poezję Roberta Browninga. Istotnie: sytuacja Newmana w walce z Kingsleyem była jedną z tych, jakie zwykle obierał za punkt wyjścia swoich zdumiewających monologów twórca poematu o „Księdze i pierścieniu". Poezja Browninga zasadzała się w znacznej mierze istotnie na ukazywaniu nieskończonej różnorodności rzeczywistości duchowej: można powiedzieć, że od początku do końca mamy tu do czynienia z „różnymi formami świadomości religijnej", gdyż poeta nie poprzestawał nigdy na czysto psychologicznym opisie, lecz w imieniu każdego indywidualnego serca i sumienia podejmował wieczne zagadnienie początku i ostatecznego celu: i nie ma może lepszego przygotowania do rozumienia tej

twórczości, jak niektóre kazania Newmana, np. o indywidualności duszy lub o specjalnej opatrzności indywidualnej. Dla Browninga, jak i dla Newmana, każda indywidualność wprowadzała nas w świat, gdzie nie było nikogo, prócz niej i Boga, droga do Tego ostatniego prowadzi tu i tam poprzez najbardziej osobiste, najmniej zdolne do wypowiedzenia w ogólnych formułach abstrakcyjnych tajniki sumienia osobistego.

Tu jednak próba była cięższa: tu domagał się o zrozumienie pełne i konkretne nie poeta osobistości fikcyjnej, lecz człowiek rzeczywisty, żyjący, który odegrał znaczną rolę w sprawach aktualnych i pierwszorzędnej wagi, i domagał się takiego bezwzględnego poznania własnej jego istoty dla przebiegu duchowego, który wyrył przepaść pomiędzy nim i opinią. A przecież spór skończył się zwycięstwem Newmana. Jego *Apologia* należy do dzieł klasycznych literatury angielskiej i opinia protestancka *à la longue* pochyliła głowę ze czcią przed akcentem głębokiej prawdy i powagi.

Spośród wielu triumfów myśli i literatury angielskiej, spośród wielu faktów, w których wyrazić zdołała się głębokość i dojrzałość tej kultury, zwycięstwo odniesione przez Newmana, i odniesione w ten sposób, jest w moich oczach jednym z najwięcej mówiących symptomatów. Tu na fakt ten powołujemy się jako na dowód, że istnieć musi jednak jakaś dziwna siła w człowieku, który mógł spowodować rezultat równie nieprzewidziany; co najmniej już godzi się nam oprzeć na nim żądanie, byśmy zdobyć zdołali się na powstrzymanie sądu aż do chwili rozmysłu i zastanowienia. Żądamy chwili ciszy i skupienia. Słuchajcie: ten człowiek wiedział, po co żyje, wiedział, jakie znaczenie ma życie duszy osamotnionej, która nie jest w stanie sformułować nawet własnego swego świadectwa; byłby on w stanie przeżyć życie niezrozumiane przez nikogo, potępione i wyszydzone, i nie zachwiać się; nie tylko nie zachwiać się w znaczeniu, że nie załamałoby się jego zewnętrzne męstwo — nie; rzecz dziwniejsza: wierzyć byłby on zdolny, że w takich warunkach tworzy wartości istotne, nie tylko wierzyć, lecz rozpoznawać kierunek postanowień i uczuć, pozostawionych raz na zawsze gorzkiemu niewypowiedzeniu, bezwzględnej samotności aż do śmierci. Nie mówcie mi, że znacie dzisiaj wielu takich ludzi: jest to nieprawda. Ten człowiek nie deklamował, nie czuł się czymś chwiejniejszym od snu, to znowu wyniesionym ponad wszelką rzeczywistość: sam na sam z Bogiem przeżył życie całe, wsłuchany w głos własnej duszy, w jej narastanie niesfałszowane przez żaden schematyzm myśli lub uczucia. Znał on całą gorycz zagadnienia, jakie stawia życie wewnętrzne, gdy prowadzi ono do

rozstania się z wszystkimi, kogo szanujemy i kochamy, gdy pozostawia nas sumienie własne bez oparcia słów i wzorów otoczonych uznaniem, gdy czerpać nam każe z własnych samotnych, bezimiennych głębi: tak pozostawiony z sobą, odnajdywał on pełnię rzeczywistości i umiał nie zwątpić o niej, chociaż nie był w stanie jej nazwać, wypowiedzieć w sposób zapewniający uznanie i oparcie.

Gdy się przechodzi do czytania jego pism od książek, które wyszły spod pióra nawet najbliższych nam pisarzy, doznaje się wrażenia jakby odpoczynku, jak gdyby nagle wprowadzono nas w światło umyślnie i jedynie przystosowane do natury naszej myśli: ukazuje ono, nie rażąc i nie uwypuklając, ani nie zacierając żadnego szczegółu ani w rysunku, ani kolorze — jest to jakby czysty żywioł widzenia. Potrzebujemy pewnego czasu, by zrozumieć, skąd to pochodzi. Ten człowiek nie chciał niczego ukryć przed sobą, nie lękał się niczego zobaczyć, nie spodziewał się, aby mógł coś wygrać natężając wzrok w ten sposób, aby i on widział to, co widzą lub chcą widzieć inni; był on całkowicie niezależny od tego, co inni o nim myślą, nie dlatego, aby był zbuntowanym przeciwko społeczeństwu, przeciwnie: był to obrońca i czciciel jego powagi; ale nie sądził on, aby sąd ludzi, chociażby najliczniejszych, mógł stać się naszą rzeczywistością. Jesteśmy, czym jesteśmy; chociażby wszyscy żyjący byli pewnego zdania co do nas, mogłoby ono być błędne i nie mieć znaczenia; my sami i tylko my sami stykamy się z własną rzeczywistością i my sami możemy ją zgubić lub ocalić: w naszej to jest mocy; nikt nas nie ocali z żyjących, nikt nie zdoła zmienić prawdziwej wagi, prawdziwego charakteru naszego życia. Myślał on i pisał w nieustannej i żywej obecności mocy, których nie można uwieść, przekonać argumentami, rozrzewnić: ważą one surową prawdę serc naszych i niedostępne są działaniom logiki lub retoryki. Newman żył w tym strasznym, niezdolnym kłamać świecie i do końca życia wierzył w to, co wypowiedział nieprzytomny w gorączce na Sycylii: „Nie mogę umrzeć, bo nie zgrzeszyłem przeciw światłu". Czuł, że w pewnej przynajmniej mierze w najgłębszym znaczeniu, nie utracił on nigdy tego związku; drżał, by go nie utracić, lecz miał go. Istniała dziedzina, w której prawda, gdy dostała się już ona tutaj po przebyciu surowej drogi, czuła bezpośredniością rzeczywistości samej, że widzenie jest jeszcze dla niej błogosławieństwem. Z tej dziedziny bezbrzeżnej miłości czerpie Newman swą prawdomowność, z niej swój spokój, zdolność mówienia jasno o rzeczach, które inni zdobywają tylko wysiłkiem na chwilę i w gorączce.

Pozostawiony sam z sobą i życiem własnym tylko za jedyne

świadectwo, nie czuje się on wyrzucony poza wspólnotę ludzką: stoi na nieprzemijającym gruncie; zna on metody, mocą których bicie własnego serca, troska samotna i przywalona przez niezrozumienie wracają do niego jako nieprzemijające pewności. Umie wytwarzać sam w sobie tę rzecz, której brak nam wszystkim: pewność własną, znającą swe granice, źródła i sprawdziany; wie on, jak ustala się związek z powszechnością poprzez samotność indywidualnej duszy, był on po tamtej stronie logiki i wyrażającego się w mowie rozumu, wie on, co dzieje się, gdy gaśnie to światło, i wie, jak się je roznieca. Zna głębsze źródła światła i nie podaje nam nigdzie samej teorii, lecz wyłącznie i jedynie wspomnienia i przykład własnej praktyki — daje nam on we wszystkim, co mówi, pełną i konkretną prawdę rzeczy przeżytych, doskonale i spokojnie poznanych.

*

Dziewięćdziesiąt lat życia (ur. 21 lutego 1801 roku w Londynie, zm. 11 sierpnia 1890 r. w Oratorium Egabastońskim), przepołowione pozornie przez kryzys lat 1839—1845, który doprowadził Newmana do przyjęcia katolicyzmu w rzymskim jego rozumieniu. Pozornie przepołowione, gdyż w istocie rzeczy od czasu pierwszego nawrócenia w 15 roku życia aż do śmierci mamy tu do czynienia z jedną i tą samą pracą myśli, woli, wszystkich sił duszy. Nic to nie znaczy, że był moment, gdy Rzym był dla Newmana antychrystem; nie odnajdywał on wtedy Kościoła w Rzymie, nie rozpoznawał go w nim, ale pojęcie Kościoła, poczucie niemożliwości życia poza Kościołem pozostały bez zasadniczej zmiany w ciągu całego tego życia. Mamy tu 75 lat czynnej, promieniującej, pogłębiającej się, walczącej o swe zachowanie jedności duchowej. Wizja, która skupiła na sobie życie głębokie, sumienie i miłość chłopca, była światem wewnętrznym człowieka, nie opuściła starca w chwili zgonu. Suma doświadczeń całego żywota jest tu istotnie poza każdym słowem; ten człowiek wiedział, z jakiego życia wyrastają jego myśli: znał ich brzask i południe, znał ciszę wieczorną i niegasnącą zorzę śmierci swoich myśli. W każdym razie on wiedział, co znaczy być wiernym sobie, dochować sobie wiary: miał i on prawo mówić o „uczuciach, które mógłby tylko Bóg zniszczyć, a położyłem w nim nadzieję" [2].

Jeżeli prawdą myśli jest ich zdolność do tworzenia wiernego im i zgodnego z nimi życia, Newman mógłby powołać się, że jego

---

[2] C. K. Norwid

myśli wytrzymały miarę, nie załamując się i nie opuszczając w chwilach krytycznych wiary i woli. Biograf jego angielski, R. H. Hutton, ma słuszność, gdy widzi w tym życiu jedną z największych chwał swego narodu.

*

Ta nieprawdopodobna wieść, że każdy z nas jest istotą tajemniczą, niezniszczalną, że każdy z nas poza życiem w słońcu i opinii współczesnego świata prowadzi inny, bezimienny i niedostępny, a przecież decydujący właśnie żywot, wpływała tu [w kazaniach Newmana] jak fala światła, którego nie można było już nie widzieć: nie można już było sprawić, aby było tak, jak gdyby się tego nie widziało. Nie można nic cofnąć, żaden uczynek, żadna chwila nie przemijają bez śladu i odpowiedzialność, jakość naszego życia wiecznego zmieniane są przez nas nieustannie. Świat, o którym mówi nam społeczeństwo, jest światem stworzonym przez życie: wszystko, co może być nazwane, określone, należy już do tego świata. Tu zostajemy wyprowadzeni poza jego granice: nic nas nie ocali; jesteśmy, chcemy czy nie chcemy tego, sami z sobą i, chcemy lub nie chcemy tego, zmieniamy nieustannie, przez każdą chwilę, przez nas tak lub inaczej przeżytą, charakter życia, jakim jesteśmy; może ono nie zmienić się na zewnątrz, zmiany najgłębsze i samotne mogą nie wyrażać się w skutkach podlegających społecznej klasyfikacji, a przecież nie usuwa to tego faktu, że życie, jakim jesteśmy, jest przez nas określone w pewien sposób, raz na zawsze przez każdy nasz moment istnienia. Ten moment przeminął — powiadamy. Cóż z tego? On przeminął, ale to, żeśmy przeżyli go w pewien sposób, nie przeminie już nigdy.

Lecz można być różnego zdania, co do znaczenia tego lub innego sposobu postępowania: nikt, kto przez czas długi obcował z pismami Newmana, nie będzie już nigdy zdolny do szczerego ratowania się relatywizmem. Wiemy, że tak jest, wiemy, że zawsze każda nasza chwila jest w głębi naszej istoty oceniana w sposób mniej lub więcej wyraźny, lecz niezaprzeczalny; wiemy, że moglibyśmy wsłuchać się i odkryć brzmienie tego głosu, gdy go dziś nie słyszymy; wiemy, że ten głos był i jest, i jeżeli nie słyszymy go, znaczy to, żeśmy go stracili w jakiś sposób. Lecz tak lub inaczej, czas jest niecofniony i my, istoty świadome, mamy moc wprowadzania w jego tkaninę określeń, które stają się tym, czym się stają przez nas, a gdy raz stały się, już niebyłymi ani innymi uczynione być nie mogą. Nieodwracalność i niecofniona niezmienność czasu, załamana w fakcie naszego świadomego istnienia, jest

równoznaczna z wiecznością, wrastająca jako fakt w nasze życie, obecną w nim i nieuniknioną.

„Gdyby — mówi S. T. Coleridge — (*Biographia literaria* — Everymans library edition, p. 60) nasza świadomość została rozszerzona w swej pojemności, wymagałoby to tylko zmienionej w sposób odpowiedni organizacji: »ciała niebieskiego« zamiast »ciała ziemskiego«, by każda dusza mogła mieć w przytomności swej wszystkie fakty swego dokonanego istnienia. I to, to może jest straszliwą księgą sądu, w której zapisane zostało w hieroglifach niezatartych i tajemniczych każde nasze puste słowo. Tak jest; dla żywej istoty ducha o wiele łatwiej daje się pomyśleć, że ziemia i niebo przeminą, niż to, aby mogła być utracona: chociażby jedna tylko myśl, chociażby tylko jeden postępek, aby chociaż tylko w jednym jedynym punkcie rozluźnione mogło być ogniwo łańcucha przyczyn i skutków, jaki świadomie lub bezwiednie raz na zawsze powiązała nasza wolna wola naszą samość bezwzględną".

*

Wolałbym niewątpliwie zamiast tego mozolnego roztrząsania skreślić charakterystykę literacką, przedstawić myśl Newmana jako wytwór jego organizacji, indywidualności, nie troszcząc się o zasadność lub bezzasadność tych lub innych jego sposobów widzenia, traktując myśl i duszę jako kwestię stylu, ale jakże uniknąć jakby spojrzenia samego Newmana, który to właśnie zagadnienie stawiał? „Mamy tylko siebie, nie mamy nic prócz siebie, prócz indywidualności naszej, określonej życiowo, historycznie, towarzysko, wychowawczo: ta nasza indywidualność to jest nasz jedyny organ działania, myślenia: nie mamy innego. Ten tylko, z jego względnością, ograniczonością, z tym, co — rzecz straszliwa — ukazuje się nam jako jego przypadkowość! Czy mogą być jakiekolwiek poważne, decydujące sprawy załatwiane mocą przypadkowego organu: jaka może być waga przypadku? *Des compromis! Pas d'absolu: rien n'est vrai — tout est permis* — pisał człowiek, który na początku swej twórczości stawiał słowa: jeżeli nie możesz milczeć, spróbuj, czy zostało jeszcze krzyku dla ciebie" (Jules Laforgue). Już tylko krzyku, bo my późno urodzeni, przestaliśmy wierzyć w prawdę.

I niech nikt nie dziwi się, że śmiem wprowadzać te zestawienia: Newman, Laforgue i Przybyszewski; Newman i Sorel, Newman i Nietzsche niebawem, lub Newman i Taine, Newman i Meredith, Newman i Bergson! Nigdy może jeszcze, a przynajmniej już dawno, żadna polska książka nie musiała się opancerzać przeciw-

ko tylu naraz płaszczyznom głupoty. Ile wymiarów też właściwie ma bezkulturalność polska! „Nie ma we mnie — pisał Newman do kogoś — nic uroczystego: nie jestem w stanie żyć z ludźmi, których nie można przyjmować *en manches de chemise!*". Strzec się należy ludzi — dodam już od siebie — którzy tracą szacunek dla wielkiego człowieka, jeśli ich w ten sposób przyjmuje: wartość kulturalną człowieka poznaje się po tym, czy i w jakim stopniu umie on rozpoznawać różnice i odległości duchowe bez pomocy odległości sztucznych. Lękają się w swych pracach krytycznych wyjść poza pewną skalę umyślnie i nudnie *ad hoc* ustanowioną tylko ci, co mają na dnie duszy niby ostrzegawczy instynkt, obawę, że mogliby pomieszać świętego z komediantem, bohatera z epikurejczykiem wulgarności, wytworność z uświątecznionym chamstwem. A zresztą, czy istotnie może ktoś powątpiewać, że człowiek, jak Przybyszewski, jak Laforgue, jak ten nieszczęśliwy jego awatar myślowy, Otto Weininger, byli i są bliżsi religii, niż setki i tysiące ludzi, mających prawo kłaść *Rev.* lub O. przed nazwiskiem? Wreszcie, czy tylko Newmana można zestawiać, w myśl wymagań stawianych przez same zagadnienia, z tymi porozdzieranymi przez żądzę prawdy, głód Boga, tęsknotę za świętością — duszami? Czyście nigdy nie zaglądali do książek, pisanych przez człowieka, który poprzez 15 wieków mówi nam nieraz, jak wspomnienie jakiegoś głosu z dna sumienia i własnego serca — św. Augustyna; a czy istotnie Orygenes jest nam tak obcy? Miły Boże! Gdybyż tak nic niewiadomo było o Nowym Testamencie i nagle znaleziono dziś jako dzieło zaginionego szczepu — listy Pawła, czwartą ewangelię. Kto ułoży indeks książek, dzieł twórców, duchów, wobec których istnieje dla swobodnej, wyzwolonej duszy zakaz czucia, myślenia, zastanowienia! Kiedy się skończy opłakane błazeństwo stanu, w którym można podziwiać (ile głupstw, kłamstw osłania ten wyraz; istnieje jeszcze, niezawodniej obłudny w zastosowaniu do żywych, zwłaszcza: wielbić!) *La divina* lub trzecią część *Dziadów*, albo stanowisko Norwidowskie wobec świata, a jednocześnie mniemać, że przez ten „podziw" stosunek nasz do katolicyzmu w żadnej mierze zaangażowany nie został. Możebyśmy uprzytomnili sobie na razie, że prócz chrześcijańskiej — a gdybym miał tu miejsce, broniłbym tezy, że prócz katolickiej — nie posiadamy żadnej innej kultury, i że katolicyzm, *resp.* chrześcijaństwo, nie są teoriami, lecz właśnie pewnymi postawami życia wobec samego siebie, człowieka wobec samego siebie, jako swego działacza i dzieła, zarazem i jednocześnie: że są to właśnie fakty dziejowe, fakty naszego dziejowego istnienia, a nie zaś pewne rywalizujące z innymi teorie o budowie wszechświata.

Zwracając się ku innej możliwości polemicznej zaznaczam, że Newman znał dokładnym i obejmującym konsekwencje tego widzeniem ten sposób myśli, dla którego człowiek, każdy z nas jest czymś przypadkowym, a więc niezdolnym — ponieważ ma tylko siebie — wyjść poza potworną, niedorzeczną rozpaczliwość tego stanowiska. „Gdym patrzył w świat i nie odnajdywał w nim Boga, było to dla mnie, jak gdybym nie znalazł nagle własnego obrazu w lustrze" — pisze on. Newman nigdy nie był niewierzącym: i kto szuka w nim tego rodzaju dramatyzmu, zawiedzie się, lub gorzej, ulegnie pokusie pogłębienia Newmana (Croce napisał niedawno kilka trafnych słów o międzynarodowej chorobie umysłowej „przezwyciężenia"; pogłębienie jest pewną jej odmianą, która też powinna by znaleźć swego klinicystę) i wyczyta w jego książkach jakieś własne à la Nietzsche z małego miasteczka przykrojone beztakty i bezsmaki. Newman nie był nigdy niewierzącym i jego pisma, ta grupa ich, która dostarczyła nam w przeważnej mierze fragmentów i wyjątków dla niniejszego tomu, ukazują nam właśnie świadomą, konsekwentną pracę nad tak postawionym zagadnieniem: wobec tego, że nasza indywidualność, indywidualność konkretna, taka jaką znamy, określona przez całą naszą przeszłość, przez wychowanie, pozycję życiową, stosunki towarzyskie, lekturę, opinie naszych kół i czasów — że, słowem, tak pojęte ja naszego codziennego doświadczenia jest jedynym organem naszego umysłowego i duchowego życia, musimy zbadać i wyjaśnić, w jaki sposób możemy z tak określonych warunków wytworzyć trwały i niezawodny grunt, w jaki sposób my, którzy jesteśmy sami dla siebie jedynym organem, możemy uczynić z samych siebie organ prawdy?

Co może znaczyć prawda w takim postawieniu sprawy? Czy potrzebuję jeszcze wyjaśnić, dlaczego nie mogę poprzestać na samym stwierdzeniu zjawiska w stosunku do człowieka, który w tak dojrzały i konkretny sposób stawia zagadnienie osobowości i indywidualności w myśleniu, punktu widzenia i metody rozważających osobistość, jako wytwarzającą pewne dowolności uwarunkowane, sprawione, dowolność zasadniczą, sprawczą. Wreszcie jeżeli może wydać się, że takie traktowanie Newmana nie licuje z założeniami Symposionu, pozwolę sobie zwrócić uwagę, że stosunek zagadnień tu rozstrzyganych do świata kultury, posiada tak jedyny w swoim rodzaju, tak wyjątkowy charakter, że usprawiedliwia całkowicie odrębny sposób traktowania. W samej rzeczy tu rozstrzyga się zasadnicze zagadnienie humanizmu i kultury, czy indywidualność ludzka jest właśnie tylko przypadkowym ukształtowaniem pewnych bezosobistych praw i czymś co najwyżej obojętnym i do-

puszczalnym z punktu widzenia zasadniczo nieindywidualnej prawdy, czy też przeciwnie, indywidualność jest niezbędnym organem i momentem każdej ludzkiej prawdy, rzeczywistość zawsze momentem dziejów ludzkiej osobistości, i osoba ludzka oraz stosunki zachodzące pomiędzy osobami, przesycone ich życiem, są najgłębszą postacią rzeczywistości dla człowieka i przez zaprzeczenie, wyeliminowywanie pierwiastka osobistego nie tworzy się żadnej głębszej, niż ludzka, obiektywnej prawdy, lecz jedynie zuboża pewną postać tej ostatniej. Każda w ten sposób spreparowana, ubezczłowieczona, bezosobista postać rzeczywistości jest tylko wyciągiem z pewnej rzeczywistości ludzkiej osobistej i historycznie konkretnej.

Od czasu Jana Chrzciciela Vica, który stoczył swą do dziś dnia niezrozumianą walkę przeciwko naturalizmowi, racjonalizmowi i geometryzmowi, przeciwko pozytywizmowi i empiryzmowi przed ich urodzeniem, przeciwko formom myśli, których w swym czasie nie był on w stanie nawet określić, lecz których możliwość, jakby przez pewien rodzaj telepatii dziejowej przewidywał w imię konkretnego humanizmu dziejowego: po raz pierwszy w pismach Newmana punkt widzenia humanistyczny występuje nie polemicznie i krytycznie tylko wobec pewnych nieprawych przywłaszczeń dokonanych przez inne kierunki myśli na jego niekorzyść, lecz właśnie jako organ, jako zasada zdolna posiąść i zorganizować całokształt myślowego życia ludzkości. Tu mamy do czynienia nie z buntem i walką, lecz z pozytywnym *achievement* tego stanowiska. To sprawia, że właśnie w tomie, należącym do takiej, jak Symposion serii, Newman musi być traktowany całkowicie odrębnie: obok niego tylko Vico jeszcze. Tu bowiem spotykamy się z twórcami zasad i prawideł, pozwalających nam nie zatracić wśród różnorodności dusz i punktów widzenia przeświadczenia, że mamy tu do czynienia nie z kolekcją różnych osobliwych osobowości, lecz z głosami sejmu duchów, rozdziałami potężnej Odysei myśli i woli naszego gatunku, z chorałem wreszcie, w którego tonach najbardziej sceptycznych dusza umiejąca słuchać wyczuje jęk i wzdychanie stworzenia, pracującego wielką męką oczekiwania na objawienie się Synów Bożych!

Stanisław Brzozowski

TOMASZ PODZIAWO MIC

WSCHÓD CHRZEŚCIJAŃSKI I ROSJA

Artykuł ks. Tomasza Podziawy, który drukujemy w bieżącym numerze, stanowi część większej całości, poświęconej analizie porównawczej kultury duchowej, zwłaszcza religijnej, Wschodu i Zachodu. W numerze następnym zamieścimy jeszcze jeden fragment wspomnianej rozprawy.

Autor, ukazując najważniejsze źródła duchowości wschodniej sięga niejednokrotnie do odległych formacji filozoficznych i religijnych starożytności, takich jak neoplatonizm, manicheizm, gnoza. Toteż, by umożliwić lepsze zrozumienie jego myśli, przypominamy w skrócie zasadnicze tezy tych systemów.

Neoplatonizm pojawił się w wielu III po Chr.; twórcą jego był Plotyn, uczeń Amoniusza Sakkasa, którego słuchał także Orygenes. Plotyn oparł się głównie na filozofii Platona, ale wykorzystał też wiele pierwiastków arystotelesowskich i stoickich. I stworzył nową syntezę filozoficzną, w której główną rolę grało przekonanie o hierarchicznej strukturze rzeczywistości i dynamicznej naturze bytu. Z najwyższego bytu, stojącego właściwie ponad wszelką dostępną poznawczo rzeczywistością — z Prajedni, wyemanowane zostały kolejne hipostazy: idee, z ideą dobra i piękna na czele, świat jestestw duchowych, dusza świata, człowiek i świat bytów cielesnych, materia. Energia kosmiczna, konstytuując coraz to niższe hipostazy, ulega stopniowemu rozproszeniu i osłabieniu, niemniej w każdej z hipostaz niższych znajduje się odpowiedni dla niej odblask hipostaz wyższych, zwłaszcza idei Dobra i Jedności, w których każdy byt w jakimś stopniu uczestniczy. Dzięki temu właśnie nawet najniższe szczeble bytu są zdolne do podjęcia „cyklu wstępującego", polegającego na powracaniu wszystkiego do Prajedni. Dla czło-

wieka oznacza to dążenie do możliwie najpełniejszego połączenia się z Bóstwem w kontemplacji i ekstazie; wiodą do tego asceza, filozofia, a także sztuka.

Myśl Plotyna kontynuowana była przez jego następców i przechodziła różne modyfikacje, wchłaniając m. in. wiele elementów wschodnich, w szczególności gnostyckich. Doprowadziło to do wzrostu w łonie neoplatonizmu tendencji irracjonalnych, do ciągłego mnożenia hipostaz, utożsamianych nierzadko z rozmaitymi bóstwami czczonymi lokalnie, do zwiększania panteonu istot pośredniczących między Bogiem a ludźmi i rozbudowania demonologii.

Wpływ neoplatonizmu — bezpośredni i pośredni — był w ciągu wieków ogromny. Urokowi tego kierunku uległo też wielu myślicieli chrześcijańskich, zwłaszcza wschodnich Ojców Kościoła oraz teologów wczesnego i późnego średniowiecza. Szereg elementów neoplatońskich przejął także św. Augustyn.

Z niektórymi nurtami późnego neoplatonizmu przeplatały się poglądy, które obejmuje się wspólnym mianem gnozy. Gnoza jest zjawiskiem bardzo zróżnicowanym, jej początki sięgają zamierzchłej starożytności, a łączy w sobie pierwiastki zaczerpnięte z różnych religii: indyjskie, babilońskie, syryjskie, perskie, żydowskie. Okres jej rozkwitu przypadł na wieki II i III po Chr., gdy gnoza usiłowała przystosować się do chrześcijaństwa i wydała nową, najlepiej zresztą znaną, „chrześcijańską" odmianę.

Gnostycyzm głosi przede wszystkim szczególną syntezę prawd religijnych i filozoficznych, syntezę, w której zacierają się różnice między poszczególnymi systemami, ale która właśnie jest dopiero prawdziwą wiedzą (*gnosis*) o rzeczach boskich. Ulubioną metodą tu stosowaną jest alegoryczna i symboliczna interpretacja tekstów religijnych i filozoficznych. Ale wiedza ta nie jest dostępna dla wszystkich, tajemnice jej zdolni są zgłębić jedynie „pneumatycy", tzn. ludzie obdarzeni duchem, zakryta jest ona natomiast zarówno dla „psychików" (posiadających tylko duszę), jak i dla najniższych w hierarchii posiadaczy wyłącznie ciała — „hylików".

Bóg jest najwyższym bytem, radykalnie różnym od wszystkiego, co jest poza nim, Absolutem niepoznawalnym dla ludzkiego umysłu. Na drugim niejako krańcu rzeczywistości leży bezładna, chaotyczna materia. Między Bogiem a materią znajduje się cały szereg bytów pośrednich, eonów,

emanowanych, czy może raczej „przejawiających się" kolejno z Absolutu: radykalny dualizm i transcendencja Boga idzie tu więc w parze z emanacyjnym monizmem i panteizmem. Eony w różnych systemach gnostyckich były różnorodnie personifikowane i układane w różne kombinacje, przekonanie wspólne dotyczyło materii, którą uznawano za zjawiskowy zresztą tylko i złudny twór upadłego eona i upatrywano w niej źródło zła.

Zadaniem człowieka jest wyzwolenie się z materii, dojście do stanu „pneumatyka". Prowadzą do tego różne drogi, jedną z nich jest droga zbawienia czyli uwolnienia świata spod władzy upadłego eona, którą przyniósł i ukazał Chrystus. Dodajmy, że Chrystusa uznawali gnostycy nie za Boga-człowieka, lecz za eona objawiającego się w niematerialnym, zjawiskowym ciele (doketyzm).

Ale jest i inna droga, zupełnie różna od tamtej i od wszelkiej w ogóle „pozytywnej" ascezy i cnoty. Bo — jak twierdziły niektóre kierunki gnozy — człowiek wyzwolić się może także poprzez „zanurzenie się" w materii i złu. Dopiero wtedy, gdy pozna wszelkie możliwe dobro i zło, stanie się prawdziwie wiedzącym, gnostykiem. To była przesłanka teoretyczna dla gorszących i wyuzdanych praktyk, zawsze oczywiście tajemnych, o jakich głośno dookoła niektórych środowisk gnostyckich. Dalszych uzasadnień szukano dla nich także w wyobrażeniach o seksualnym charakterze procesu kosmicznego.

W niewątpliwym pokrewieństwie doktrynalnym z gnostycyzmem pozostają wreszcie poglądy, zwane od imienia swego twórcy, Manesa (ok. 216—275) — manicheizmem.

W żadnej ze znanych doktryn filozoficzno-religijnych nie doszło do tak radykalnego, „czarno-białego" dualizmu, jak tutaj. Dualizm ten polega na przeciwstawieniu wzajemnym dwu zasad — substancji: dobra-światłości i zła-ciemności. Każda z tych zasad tworzy odrębne królestwo, panem pierwszego jest Bóg, drugiego — książę ciemności, który nosi imię materii — hyle. Między obydwoma królestwami trwa nieustanna, pełna wzajemnych podstępów i okrucieństw walka, tworząca dzieje świata. Warto zwrócić uwagę, że mimo wspomnianego skrajnego dualizmu, system manichejski jest jednak konsekwentnie materialistyczny: substancja świetlista jest także materialna, tyle że jej materia jest niezwykle subtelna i delikatna.

Kosmologia i eschatologia manichejskie są niezwykle skomplikowane, toteż trudno zreferować je w kilku słowach. Warto jednak może wskazać na niektóre konsekwencje tej doktryny, na czoło których wysuwa się potępienie wszystkiego, co cielesne. W praktyce sprowadzało się to do zakazów spożywania niektórych potraw, zwłaszcza mięsnych, dotykania określonych przedmiotów oraz stosunków seksualnych, czego przestrzegać musieli „doskonali" czy „wybrani" (odpowiednik gnostyckich „pneumatyków").

Sekta manichejczyków była doskonale zorganizowana, w strukturze przypominała zresztą ustrój kościelny. Zbliżone do chrześcijańskich były także manichejskie obrzędy. Jak wiadomo, przez pewien czas do sekty tej należał także św. Augustyn, który dostąpił jednak tylko niższego wtajemniczenia, pozostając do końca „słuchaczem". Po nawróceniu poddał on poglądy manichejskie bardzo ostrej krytyce filozoficznej i teologicznej.

Manicheizm oddziałał bezpośrednio lub pośrednio na szereg heretyckich sekt chrześcijańskich, z których najbardziej skrajną okazali się Albigensi, zwani również Katarami. Albigensi potępiali nie tylko wszelkie przejawy ludzkiej cywilizacji i kultury, ale dopatrywali się także zła w samym istnieniu człowieka, propagując (i stosując nierzadko w praktyce) samobójstwo.

W. S.

Dualizm ideału zaświatowego i doczesności w dziejach umysłowych Bizancjum, a później Rosji ujawnił się jako przeciwieństwo wolności a konieczności, przeciwieństwo jaźni indywidualnej, nieśmiertelnej i boskiej, a więzi państwowej złej i koniecznej. Filozofia romantyczna niemiecka mówiła o antytezie wolności i konieczności, jako zasadniczym wątku dziejów ogólnoludzkich, których pojednanie w wyższej syntezie filozofia ta stawiała właśnie na czele swych zadań. Rozważania takie operują pierwiastkiem wolności i konieczności w znaczeniu ogólnym, bardziej metafizycznym i oderwanym. Nam natomiast chodzi tutaj o pewne konkretne ukształtowanie stosunku wolności i konieczności Kościoła i Państwa, właściwe dziejom chrześcijańskiego Wschodu, a które nie posiada jeszcze określonej nazwy. Benjamin Constant[1] pokusił się o ustalenie nowoczesnego pojęcia wolności w odróżnieniu od tego pojęcia u starożytnych. Wolność dla starożytnych była to przede

---

[1] B. Constant, *De la liberté des anciens comparée a celle des modernes*, 1819.

wszystkim możność uczestnictwa w państwie, w sprawowaniu władzy państwowej, podczas gdy wolność w poczuciu nowoczesnym — to przede wszystkim wolność od państwa, wolność sfery indywidualnego istnienia, zagwarantowanej przed ingerencją państwową.

Idee Constanta były nieścisłe w tym sensie, że uwzględniały stosunki społeczne jedynie w okresie klasycznym cywilizacji starożytnej. Wolność w powyższym znaczeniu nie istniała już, jeśli chodzi o wolność grecką, w dobie hellenistycznej, niewiele jej też było w Rzymie Cezarów. A przecież już w czasach hellenistycznych rozpowszechniać się poczyna zasada wolności, której ukształtowanie pozostawało w związku bezpośrednim z utratą — od czasów macedońskich — wolności obywatelskiej (jako uczestnictwa w państwie) i wzrostem absolutyzmu państwowego. Warto przypomnieć charakterystyczny dla czasów hellenizmu ideał mędrca jako władcy swego świata wewnętrznego, szczęśliwego i samowystarczalnego zwłaszcza w postaci, jaką mu nadała szkoła stoików. Rzeczą wielkiej wagi jest okoliczność, że istnienie sfery wolności wewnętrznej postulowane było również przez chrześcijaństwo z jego wielką zasadą absolutnej wartości jednostki ludzkiej, i że w ten sposób zasada wolności wewnętrznej mogła rozwijać się nadal w łonie chrześcijaństwa ortodoksyjnego, jak również w łonie herezji gnostycko-manichejskich. Skoro o środowisku tym jest mowa, pamiętajmy, że już w tym czasie — a i nadal w czasach Cesarstwa Bizantyńskiego — spotykamy się z całą gamą odcieni w pojmowaniu zasady wolności wewnętrznej i stosunku jednostki do państwa, począwszy od pesymistycznego pasywizmu wobec państwa bardzo wielu sekt gnostyckich, a kończąc na negatywnym, a nawet wrogim stosunku do władzy państwowej, częstokroć spotykanym wśród manichejczyków. Tak więc zasada wolności wewnętrznej stanowiła — wobec braku jeszcze nowoczesnego stanu wolności konstytucyjnej — jedyną przeciwwagę bezgranicznego absolutyzmu państwowego, jaka istnieć mogła w świadomości ówczesnej. W ten sposób zasada ta, z którą spotykamy się również w dziejach umysłowości rosyjskiej i która kojarzyła się z negatywnym stosunkiem do więzi społeczno-państwowej, odnajduje się już w świecie duchowym bizantyjskim. Nowoczesna zasada wolności od państwa czyli wolności konstytucyjnej wywodzi się z dezyderatów „wolności sumienia", torujących sobie drogę w XVII i XVIII wieku w ogniu walk z absolutyzmem państwowym. Otóż, jak wiadomo, zasada „wolności sumienia" nigdy nie rozwinęła się na Wschodzie, pomimo istnienia już w czasach bizantyjskich ideału wewnętrznej wolności jednostki, tak drogiego chrześcijaństwu. Jedną z głównych przyczyn tego odrębnego stanu rzeczy był właściwie charakter za-

światowy uczucia religijnego na Wschodzie, które odnosiło się w sposób bierny do wszelkiej władzy doczesnej. Już w dobie hellenizmu znikł stan czynnego obywatela, w bizantynizmie zaś, wskutek wzmożenia się despotyzmu państwowego, wszystkie nieledwo stany skurczyły się do jednego stanu, w którym po stronie jednostki istnieją same tylko obowiązki, bez żadnych uprawnień. W ten sposób zasada wolności wewnętrznej staje się w obrębie bizantynizmu zasadą pozapaństwową, niezdolną do przekształcenia się w czynnik pozytywnego ustroju publicznego, tzn. w stan, w którym jednostka posiada gwarantowaną przez państwo sferę wolności osobistej. Jeżeli zatem śledzić będziemy w historii wschodniego chrześcijaństwa, a przede wszystkim w Rosji, dzieje bolesnego rozłamu pomiędzy ideałem wolnościowym a pełną przymusu rzeczywistością, to mamy na myśli nie ogólniki, lecz pewne określone formy wolności oparte o swoistą zasadę indywidualizmu i swoisty stosunek Kościoła do Państwa, inaczej się kształtujące, aniżeli w krajach Zachodu.

STRUKTURA PSYCHICZNA WSCHODNIEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Jest to właściwością życia religijnego Wschodu chrześcijańskiego, że granice pomiędzy nauką Kościoła oficjalnego a prądami uchodzącymi za heretyckie, nie zawsze z równą jak na Zachodzie występuje wyrazistością. Większa bliskość filozoficznej spekulacji hellenizmu, dość ścisły kontakt wielu Ojców wschodnich z wpływami gnostyckimi, niezależnie od walki jaką z wpływami tymi prowadzili, cała atmosfera epoki, skąpanej w krzyżujących się prądach kulturalnych — wszystko to płynęło z podłoża cywilizacyjnego, głęboko odmiennego od tego, jakie się wytworzyło w zromanizowanych krajach Cesarstwa Zachodniego. Z tego też powodu spekulacja teologiczna w obrębie patrystyki wschodniej wykazuje cały szereg cech niezmiernie interesujących z punktu widzenia filozoficznego, w których często odbija się odmienna, aniżeli w patrystyce zachodniej, postawa ogólna wobec rzeczywistości, inne do pewnego stopnia ujmowanie zła i dobra, inna koncepcja jaźni indywidualnej i jej stosunku do kosmosu i społeczności, inne również pojmowanie zbawienia w życiu przyszłym.

W spekulacji filozoficzno-teologicznej Ojców wschodnich neoplatonizm stanowi niezmienne tło ideowe i to w stopniu bez porównania większym aniżeli w obrębie patrystyki zachodniej. Mistyczny ten, anti-intelektualistyczny i awoluntarystyczny pogląd

na świat, skupiający w sobie wszystkie promienie zachodzącego słońca hellenizmu, uważać można za integralny czynnik atmosfery cywilizacyjnej na Wschodzie chrześcijańskim, atmosfery, w której obrębie dokonała się swoista synteza owego czynnika neoplatońskiego z czynnikiem chrześcijańskim, ucieleśniającym obce z natury swej hellenizmowi pierwiastki personalizmu i woluntaryzmu.

Szereg Ojców wschodnich otwierają Klemens a po nim Orygenes, obaj wychowankowie duchowi Aleksandrii, stolicy gnostycyzmu i formującego się podówczas neoplatonizmu. System spekulatywny Orygenesa, w którym dałyby się wyodrębnić pierwiastki platońskie, neoplatońskie oraz gnostyckie, stał się źródłem niezliczonych pomysłów teologicznych i metafizycznych, zwłaszcza w łonie wschodniego chrześcijaństwa. Wyeliminowany — jako całość — z nauki Kościoła, system Orygenesa żył dalej w swych momentach poszczególnych, a o żywotności jego po dziś dzień świadczą chociażby najświeższe pomysły współczesnych wierzących filozofów rosyjskich. Do istoty orygenizmu należą: 1) Zasada preegzystencji dusz (pierwiastek platoński), 2) słabe podkreślenie jedności Bożej: Chrystus-Logos nie jest właściwie Bogiem, lecz „Odblaskiem" lub „Emanacją Chwały Bożej", „Zwierciadłem Mocy Bożej" itd., 3) pojmowanie stworzenia świata nie jako aktu woli Bożej, lecz jako nieskończonego procesu kosmicznego stawania się, powołującego do istnienia nieskończoną ilość światów, 4) pojmowanie końca świata jako szabatu dusz, a więc ostatecznego powszechnego zbawienia wszystkich, a to w związku z tezą o Restauracji Powszechnej i powrocie do Pierwotnej Jedności (apokatastaza), 5) pojmowanie powstania świata jako rezultatu odpadnięcia części duchów od Boga (typowo gnostyckie).

Obok Orygenesa postawić należy trzy znakomite umysły IV wieku: św. Bazylego Wielkiego i dwóch Grzegorzy — Nysseńskiego i z Nazjanzu („Trzy światła Kapadocji"). Św. Bazyli i św. Grzegorz z Nazjanzu, złączeni słynną przyjaźnią, wspólną ożywieni byli czcią dla Orygenesa, a dokonany przez nich wybór myśli tego wielkiego teologa-filozofa (pod nazwą „Philocalia") stał się przewodnikiem orygenizmu na Wschodzie. Postawa filozoficzna wobec rzeczywistości Grzegorza Nysseńskiego, przedstawiciela skrajnego realizmu pojęciowego, bardzo jest charakterystyczna: konkretne istnienia indywidualne a więc „Piotr, Paweł i Barnaba są jako tacy jednym człowiekiem... gdy się zaś mówi o nich w liczbie mnogiej dzieje się to niewłaściwie i przez pewnego rodzaju nadużycie" [2]. Zacierają się oni i zapadają w cień wobec jednej i tej samej natury.

[2] *Quod non sunt tres dii*

Czystą postacią neoplatońskiej myśli i nastroju w ich zastosowaniu do chrześcijaństwa były pisma, powstałe w VI w. i przypisywane Dionizemu Areopagicie. Wywarły one potężny wpływ również na Zachodzie.

Z Ojców zachodnich na uwagę zasługuje jedynie trójka Afrykanów: Tertulian, posiadający jedynie tytuł Pisarza kościelnego, św. Cyprian i św. Augustyn. Wszystkich trzech cechuje odmienna od Ojców greckich koncepcja osobowości indywidualnej, silnie wsparta o pierwiastki personalizmu i woluntaryzmu. Zwłaszcza w pismach Augustyna pierwiastek woluntarystyczny, właściwy chrześcijaństwu zachodniemu znalazł niezmiernie głęboki wyraz filozoficzny, samo zaś życie psychiczne stanęło w nowym świetle, nieznanym filozofii greckiej. Odnosi się to zwłaszcza do woluntarystycznego ujmowania stanów psychicznych, ewentualnie do wysunięcia woli, jako równorzędnego z intelektem składnika życia duchowego — rzecz nieznana filozofii greckiej i wewnętrznie jej obca. Woluntaryzm i personalizm, leżące w osnowie chrystianizmu, ustępują częstokroć w filozofii Ojców wschodnich na plan dalszy, wobec przewagi pierwiastka neoplatońskiego, apersonalnego i awoluntarystycznego. To jest właśnie klucz do zrozumienia chrześcijaństwa wschodniego.

Mistyka augustynizmu, o niezmierzonym wprost wpływie na cały rozwój umysłowości zachodniej, posiada charakter odmienny od mistyki wschodnio-chrześcijańskiej. Uderza w niej nade wszystko złączenie w jedno zasad woli oraz wolności indywidualnej, miłości i pragnienia. „Modlitwą twoją jest twoje pragnienie i jeżeli nieustające jest pragnienie i modlitwa jest nieustanna... Ciągłe pragnienie twoje — to nieustanny głos twój, zamilkniesz zaś, skoro kochać przestaniesz. Chłód miłości jest milczeniem serca, żar zaś miłości — to krzyk z serca idący"[3]. Ta miłość-pragnienie dąży wprawdzie do spoczęcia w Bogu, lecz w gruncie rzeczy daleka jest od chęci roztopienia się w Absolucie, które nie pozostawiałoby już miejsca dla dalszego miłowania w nieskończoność — miłowania raczej czynnego, niż kontemplacyjnego. W świetle woluntaryzmu zachodniej patrystyki zrozumiałą się staje rzeczą, że w niej to przede wszystkim znalazła swe sformułowanie słynna teza o stworzeniu świata z niczego. Natomiast poglądy, wyrażone w patrystyce greckiej są czasami przykładem charakterystycznych pod tym względem wahań. Zapewne świat nie jest Absolutem, powiadają, nie jest w żadnym razie czymś co pochodzi z samego siebie, jednakże może być uważany poniekąd za „niezrodzony" i w tym znaczeniu wieczny.

---

[3] *Enarratio in psalmum* 37.

W sumie rysy szczególnie charakterystyczne dla patrystyki wschodniej, a posiadające ogólniejsze znaczenie filozoficzne, są następujące:

1. Tendencja podkreślająca niepoznawalność Boga.
2. Charakterystyczne wahania w pojmowaniu *creatio ex nihilo*, będące podźwiękiem zasadniczego w hellenizmie dualizmu dwóch pierwiastków — pierwiastka rozumnego i materii wiecznej.
3. Zaświatowy charakter uczucia i myśli religijnej wraz z pesymistycznym stosunkiem do życia doczesnego.
4. Pewna tendencja do rozdziału dobra od piękna zmysłowego. Dobro i świętość często zdają się umysłowości wschodniej być bliższe brzydocie, aniżeli pięknu kształtów zewnętrznych. Stąd tendencja spotykana częstokroć w religijnym malarstwie bizantyjskim do przedstawiania świętych w kształtach nieponętnych, o twarzach pomarszczonych i wychudłych, stąd też do pewnego stopnia niechęć do rzeźby tak rozwiniętej w sztuce religijnej Zachodu. Wśród Rosjan swoiste to skojarzenie świętości z upośledzeniem lub brzydotą zewnętrzną znajduje wyraz w osobliwych postaciach zwanych „jurodiwyje" (*stulti propter Christum*), świętych — kalek lub ślepców. Krytycy literaccy Zachodu nie domyślają się niekiedy, że odrębność sylwetki Myszkina z *Idioty* Dostojewskiego jest skutkiem wielkich kompleksów filozoficzno-kulturalnych, a nie fantazji twórczej Dostojewskiego.
5. Przewaga pierwiastka mistyczno-ekstatycznego.

Wszystkie wyliczone tu rysy duchowości wschodnio-chrześcijańskiej są w gruncie rzeczy poszczególnymi wyrazami pewnej pozycji centralnej — jest nią koncepcja jaźni, odmiennie nieco ukształtowana, niż na Zachodzie.

Rozpatrzone przez nas ogólne poglądy filozoficzne w obrębie patrystyki wschodniej i zachodniej odbić się musiały również w dziedzinie teologiczno-dogmatycznej. Ustalana na Soborach struktura pojęciowa dogmatów, będąc w pewnym sensie wypadkową dwóch ścierających się ze sobą prądów, w stosunku do rodzimych właściwości Wschodu chrześcijańskiego niejednokrotnie wyrażać może pozycje myślowe, przesunięte w kierunku zachodnim. Historia dogmatów potwierdza istnienie wspomnianych zależności.

Trzy główne dziedziny stanowią przedmiot działalności soborów w zakresie dogmatyki: 1) Pojęcie Boga Trójjedynego, 2) Artykuły chrystologiczne, 3) Wreszcie artykuły antropologiczne i soteriologiczne, to jest dotyczące problemu człowieka i problemu zbawienia.

Wszystkie te trzy dziedziny posiadają właściwy sobie aspekt filozoficzny. Jeśli chodzi o pojęcie Boga Trójjedynego, pojęcie oparte na rozróżnieniu Substancji i Osób — to, jak wiadomo, istniał w tym

względzie cały szereg herezji. Jedne z nich ciążyły całą siłą ku jedności Bożej, nie uwzględniając dostatecznie idei Trójcy św. (modalizm). Drugie to miały do siebie, że idea jedności Bożej doznawała w nich uszczerbku (subordynacjonizm). Otóż jest rzeczą godną uwagi, że modalizm był herezją rozpowszechnioną głównie w zachodniej, zromanizowanej połowie Imperium, subordynacjonizm zaś — w połowie zhellenizowanej, wschodniej. Dodatek *Filioque* stanowi do dziś dnia nie tylko przedmiot sporu między chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim, lecz i daleki podźwięk starodawnego subordynacjonizmu, „upodrzędnienia", wyrażającego się w niższości Boga-Syna wobec Boga-Ojca. (Koncepcja Trójcy opadającej).

Herezje monofizytów i monoteletów, rozpowszechnione głównie na Wschodzie, zdradzały tendencję do absorbcji natury względnie woli ludzkiej przez naturę, ewentualnie wolę Boską, w Bogu-Człowieku, a wypływająca stąd iluzoryczność człowieczeństwa Chrystusowego harmonizować musiała z zaświatowym charakterem uczucia religijnego na Wschodzie, zbliżając się do gnostyckiego stanowiska doketyzmu. Zbawienie było pojmowane na Wschodzie jako deifikacja, a koncepcja podniesienia przez zbawienie na wyżyny boskie łączy się z osłabieniem jaźni stworzonej na rzecz Absolutu. Na uwagę zasługuje słaby rozwój na Wschodzie pojęcia usprawiedliwienia i łaski, które na Zachodzie mogły być tak szczegółowo opracowane dzięki woluntarystycznej koncepcji, leżącej u podstaw pojęcia odrębnej i samodzielnej jaźni indywidualnej.

Widzimy więc, że herezje więcej mogą nam powiedzieć o stanie i dziejach duszy na Wschodzie, aniżeli formuły dogmatyczne, jednolite dla Wschodu i Zachodu.

Późniejszy rozwój dziejowy pogłębił jeszcze owe znamiona charakterystyczne, mające związek z odmienną koncepcją jaźni indywidualnej. Najciekawszym chyba zjawiskiem jest atmosfera duchowa klasztorów „świętej Góry Atos" w XIV wieku. Kontemplacjonizm mistyki chrześcijańskiego Wschodu znalazł najpełniejszy swój wyraz w doktrynie hezychastów. Tkwiąc w nieruchomości długie godziny, zapatrzeni we własny pępek, hezychaści dochodzili do stanu wewnętrznego, w którym oczom ich zdawało się ukazywać „światło niestworzone i niewidziane", którym jaśniał niegdyś Chrystus na górze Tabor, według wykładu Grzegorza z Palamy. Ten teoretyk ruchu hezychastów hołdował poglądowi, że zbawienie polega na jedności z Bogiem przez deifikację, jak to wynika z jego wyrażenia, że najwyższym i najdoskonalszym szczeblem wizji kontemplacyjnej jest „stać się Bogiem" [4].

---

[4] P. Migne, *Patrologia graeca*, t. 150, col. 1173 D.

ASPEKT PRAKTYCZNY I SPOŁECZNO-POLITYCZNY CHRZEŚCIJAŃSTWA WSCHODNIEGO

Liturgia Kościoła wschodniego posiada wysoce symboliczny charakter. Każde niemal słowo, ruch a nawet odzież celebrującego kapłana i diakona ma, obok konkretnego, inny jeszcze, bo głębszy sens zaświatowy, a czynności liturgiczne zdają się tu odbywać niejako już poza obrębem zmysłowo-konkretnej doczesności. Spekulatywne i mistyczne pogłębienie odprawianego nabożeństwa stanowi ulubiony temat niektórych pisarzy rosyjskich a Gogol zostawił przepiękne *Rozmyślania o boskiej liturgii.*

Szczególniejszą jednak wagę posiada sam charakter ideału świętości ucieleśniony w postaci mnicha-anachorety, a nie mniej pojmowanie stosunku Kościoła do Państwa, właściwe Wschodowi. Życie zakonne posiada na Wschodzie rysy niezmiernie charakterystyczne i śmiało rzec można, że postać mnicha jest od wieków jednym z głównych czynników, kształtujących ducha narodów wschodnio-chrześcijańskich. Zresztą ojczyzną życia zakonnego jest Wschód, zwłaszcza pustelnie egipskie, skąd ideały pustelnicze przedostały się wprawdzie na Zachód, lecz nigdzie nie potrafiły głębszych zapuścić korzeni. W krajach zachodnich ideał życia zakonnego doznał bowiem głębokiego przeobrażenia. Typ mnicha-anachorety nie przyjął się zupełnie, ale i typ mnicha-cenobity, również wschodniego pochodzenia, uległ pewnym przemianom, gdyż nauka, i to świecka nawet, jak również działalność kulturalna i pedagogiczna wywalczyły sobie na Zachodzie miejsce obok ćwiczeń ascetycznych. Powstające zakony i klasztory stają się ośrodkami szerzącymi kulturę na zewnątrz, czego nie było na Wschodzie. Powstanie w wieku XIII zakonów żebrzących, oraz zmonopolizowanie przez nich prawie całej nauki, oświaty i szkolnictwa na Zachodzie, jest dalszym tylko rozwinięciem pewnej postawy zasadniczej, według której doczesność, jej sprawy i zadania nie mogą stać całkowicie poza nawiasem Kościoła, lecz winny znaleźć w jego obrębie pewnego rodzaju sankcję dla siebie, zresztą z zachowaniem ich podrzędności wobec celów ostatecznych i transcendentnych. Toteż nie tylko dominikanie, ale i franciszkanie są nie do pomyślenia w łonie chrześcijaństwa wschodniego. Uwzględnienie przez katolicyzm zadań doczesności wyda się Wschodowi zdradą wobec idei Królestwa nie z tego świata, a Dostojewski stworzy na tym tle *Legendę o Wielkim Inkwizytorze,* w którym upostaciował swoje pojęcia o katolicyzmie.

Osobliwości w ukształtowaniu idealnym doskonałości ludzkiej na Wschodzie, o których powszechnie zresztą się mówi, nie zawsze jednak dostatecznie bywały rozumiane ze względu na związek, w jakim pozostawały one w stosunku do koncepcji społeczno-politycznej i odpowiedniego pojmowania zasady wolności. Chodzi o to, że ideał mnicha wschodniego jest z natury swej nawskroś aspołeczny. Zasada więzi socjalnej nie znajduje tu zgoła dla siebie odpowiedniego miejsca.

Cały ustrój Wschodu chrześcijańskiego cechowała wewnętrzna sprzeczność. Pierwiastek antychrześcijański zwyciężony w teorii, nie został pokonany w życiu praktycznym członków Kościoła. Między wiarą i życiem pozostawał nadal rozdźwięk tak bolesny, że prawdziwi i konsekwentni chrześcijanie byli zmuszeni uciekać od świata do pustelni. I już sam ten fakt, że najlepsi ludzie wycofywali się ze społeczeństwa nie może być uznany za zjawisko normalne. Chociaż bowiem w ten sposób nastąpił rozkwit życia pustelniczego, jednak powstała równocześnie jeszcze głębsza przepaść między chrześcijańską puszczą i niechrześcijańskim światem, nowy rodzaj separacji między pierwiastkami boskim i ludzkim.

Ale jeżeli świat pozbawiony swych lepszych ludzi okazywał się już całkiem niechrześcijański, to również i mnisi-anachoreci narażali się na niebezpieczeństwo odchylenia od ideału chrześcijańskiego. Cechą podstawową monachizmu wschodniego było od początku kategoryczne uznanie wyższości życia kontemplacyjnego nad czynnym, na ogół słuszne ze stanowiska moralności ascetycznej. Jednak taiło ono w sobie szczególne niebezpieczeństwo, dla ducha wschodniego, ze względu na stare tradycje wschodnie, zwłaszcza indyjskie, wskazujące na kontemplację jako na najwyższy i bezwzględny cel życia. Celem tym jest stan ducha ludzkiego, kiedy ten, wyzwolony ze wszelkiego czucia i ruchu, zanurza się w bóstwie zatracając w nim — przez całkowite z nim utożsamienie się — poczucie odrębności kontemplującego podmiotu od przedmiotu kontemplowanego. Takie pojęcie kontemplacji praktycznie zbliżało się do panteizmu indyjskiego kosztem wierności wobec głównej idei chrześcijańskiego Bogo-człowieczeństwa. Ustrój społeczno-państwowy Bizancjum grzeszył nieumiejętnością pogodzenia ze sobą pierwiastka boskiego z ludzkim, co właśnie stanowi cel i istotę chrześcijaństwa. Był to nestorianizm praktyczny, podczas gdy życie zakonne w praktyce popadło w monofizytyzm [5], który potępiało w teorii. Praktyka jest zgubniejsza od teorii i pociąga za sobą nieuniknione

[5] Nestorianizm odrzucał Bóstwo Jezusa Chrystusa — syna Maryi, a monofizytyzm — człowieczeństwo.

następstwa. Takim następstwem faktycznej zdrady chrześcijaństwa był islam.

Nestorianizm i monofizytyzm w teorii zdają się zajmować biegunowo przeciwstawne stanowiska. Praktycznie jednak, jak wszelkie krańcowości, mają ze sobą wspólny punkt styczności. Jest nim pojęcie nieludzkiego Boga. Ci, co oddzielali Bóstwo od człowieczeństwa, czynili to Bóstwo zewnętrznym i obcym człowiekowi. Zupełnie tak samo ci, którzy roztapiali człowieczeństwo w obojętności Absolutu nieświadomie wskrzeszali starą ideę wschodnią nieludzkiego bóstwa. Wierząc w Boga chrześcijańskiego i Jego prawo, Wschód chrześcijański nie wypełniał chrześcijańskiego prawa w praktyce, żyjąc według innych zasad. Otóż islam był niczym innym jak szczerym i otwartym, publicznym wyznaniem tej ukrytej negacji chrześcijaństwa, jaka zapanowała na Wschodzie i tylko bezskutecznie próbowała ujawnić się coraz to w innej herezji. Islam występuje już jako inna, niechrześcijańska religia, mimo, że w istocie swej nie różni się od herezji chrześcijańskich, tak, że musimy albo uznać te herezje za nieudane próby stworzenia religii antychrześcijańskiej, albo sam islam uznać za herezję chrześcijańską, największą ze wszystkich, jakie przed nim istniały. Islam zostawia miejsce w swej nauce dla Chrystusa, czcząc go jako wielkiego proroka i cudotwórcę, lecz nie uznając Jego bóstwa, odrzuca tajemnicę Wcielenia, co stanowiło istotę również wszystkich herezji. Faktycznie islam nie różni się w swych poglądach na Chrystusa i Matkę Jego od nestorianizmu, dobrze znanego Muchamedowi. Następnie islam głosi fatalizm, lecz fatalizm głosili w chrześcijaństwie również wszyscy ci, którzy pozbawiając człowieka wolnej woli czynili zeń ślepe narzędzie mocy Bożej. Wreszcie islam dogmatyzuje te tendencje wewnątrz chrześcijaństwa, które odrzucały cześć obrazów i posługiwanie się sztuką w kulcie religijnym, dążąc do jego uproszczenia i zubożenia. Obrazoburstwo nie było tylko wymysłem cesarzy bizantyjskich, lecz jest ogniwem głębokiego nurtu heretyckiego, któremu cesarze zawsze sprzyjali.

Zarówno herezje jak i islam są niczym innym, tylko reakcją pierwiastka wyłącznie wschodniego: nieludzkiego bóstwa przeciw uniwersalistycznej zasadzie chrześcijańskiej — bogoczłowieczeństwa doskonałego. Jak więc mogło się stać, że zasada mniej doskonała, teoretycznie zwalczona i pokonana przez świadomość chrześcijańską również na Wschodzie, potrafiła podbić Egipt, Syrię, Małą Azję, a w końcu nawet Bizancjum? Odpowiedź na to pytanie posiada ogromne znaczenie dla zrozumienia Wschodu chrześcijańskiego.

Chrześcijaństwo jest w większym stopniu praktyką, niż teorią, jest bowiem nową formą życia, którą część doktrynalna tylko obja-

śnia, uzasadnia i nawet normuje. Otóż większość chrześcijan Wschodu żyła według zasad zupełnie niezgodnych z zasadami wyznawanej przez siebie wiary. Chrześcijański cesarz Justynian, wydając kodeks rzymskiego prawa pogańskiego dla swego imperium, tym samym czynił prawomocną zasadę pogańską dla społeczeństwa chrześcijańskiego. Odpowiadały temu obyczaje pogańskie, despotyzm wschodni i służalczość, rozprzężenie obyczajów dworu i społeczeństwa, które nie mogło tolerować prawdziwych chrześcijan, takich jak św. Jan Chryzostom. Stąd islam wywnioskował, że prawo chrześcijańskie jest nieżyciowe i postarał się stworzyć inne prawo, łatwiejsze do wypełnienia. Widząc naszą niezdolność do realizacji pierwiastka boskiego w życiu ludzkim, islam świadomie zrezygnował z wewnętrznego zjednoczenia naszego człowieczeństwa z bóstwem. On uznał po prostu Boga za obcego człowiekowi, za nieludzkiego, jego działanie — za siłę fatalną, a prawo Boże, jako prawo zewnętrzne. W ten sposób islam zyskiwał nad niekonsekwentnym chrześcijaństwem tę przewagę, że osiągał całkowitą zgodność między wiarą i życiem. I chociaż wiara ta nie była prawdziwa, to jednak w życiu muzułmańskim nie ma zakłamania, gdyż jest w nim jedność prawa zgodnego ze sobą i nie ma w islamie innej reguły życia prócz norm zawartych w tej religii.

Fakt ten dużo daje do myślenia. Bowiem dopóki chrześcijanie, wierząc w prawdziwość swej wiary, będą urządzać swe życie według zasad niezgodnych z tą wiarą, dopóty możliwe będzie powstawanie i rozszerzanie się nowych islamów, które dawni dziejopisarze nazwali karą Bożą może nie tak naiwnie, jak to nam dzisiaj się wydaje.

W chrześcijaństwie znalazły cel swych poczukiwań tak Wschód jak i Zachód. Zanim jednak zdążyły te dwa odłamy ludzkości odrodzić się w duchu i prawdzie, aby stać się nową ludzkością, zdołały one wycisnąć na samym chrześcijaństwie pieczęć swej jednostronności: Kościół Wschodni nie zdołał uzupełnić pierwiastka wschodniego, polegającego na biernej uległości wobec bóstwa, pierwiastkiem zachodnim, którym jest inicjatywa twórcza człowieka. Oba pierwiastki są jednakowo potrzebne Kościołowi i właśnie nieznajomość tej prawdy stała się przyczyną, że zjednoczone w kościele narody Wschodu i Zachodu wkrótce rozeszły się w pojmowaniu samego Kościoła. Wschód pojmował go na swój sposób, Zachód na swój. Zamiast tedy szukać jeden u drugiego uzupełnienia swej jednostronności, każdy zaczął szukać tylko swego, przyjął swą jednostronną koncepcję za jedynie prawidłową i bezwzględnie obowiązującą.

Ideał Kościoła został wyrażony w dogmacie Wcielenia. Jak w Chrystusie dwie natury — boska i ludzka — nie zlały się ani stopiły w jedną, lecz istnieją obie doskonale uzgodnione i zharmonizowane ze sobą, tak i w Kościele chodzi nie o pochłonięcie jednego pierwiastka przez drugi, lecz o ich uzgodnienie. Tymczasem różnica teoretyczna poglądów przy jednoczesnym braku dobrej woli doprowadziła do praktycznego rozłamu.

Wschód nie był w stanie zrozumieć, że pierwiastek ludzki może również mieć miejsce obok boskiego w Kościele. W ten sposób powstaje do dziś dnia trwający monofizytyzm eklezjologiczny u teologów Kościoła wschodniego uznających w Kościele jedynie pierwiastek boski.

Zasada wolności indywidualnej, realizująca się w życiu mnicha wschodniego, jest zasadą wolności czysto wewnętrznej, ukształtowanej w dobie hellenizmu. Przemyślany do końca ideał człowieka doskonałego jest tedy na Wschodzie z natury swej ideałem anarchicznym i tym potężniejszy jest kontrast, w jaki ideał ten wpada w stosunku do konkretnego uformowania się życia społeczno-politycznego w despotycznym państwie bizantyńskim. Między jednostką, ujętą w jej wewnętrznej istocie jako wolną, a państwem, będącym wykładnikiem przymusu i konieczności, zjawia się biegunowe przeciwieństwo, jakie zachodzi w ujmowaniu przez Wschód stosunku duszy do ciała, Dobra do Zła. Stąd też płynie faktyczna podrzędność Kościoła w stosunku do Państwa, podrzędność, która z racji kontrastowego odczuwania pomienionej pary przeciwieństw, dojść czasem może aż do uległości niewolniczej prawie i do ubóstwienia władzy świeckiej, by przejść w pewnym momencie do nihilizmu wobec więzi państwowej lub nawet do koncepcji Państwa-Szatana. Zachodzi tu zjawisko wysoce charakterystyczne: dwojenie się w wartościowaniu rzeczywistości i ideału czyli tzw. ambiwalencja wartości. Jakiż to stanowi kontrast z zachodnimi koncepcjami społeczno-politycznymi św. Augustyna, rozwiniętymi w *De Civitate Dei!* Państwo doczesne nie jest tu bynajmniej identyczne z państwem szatana, jak znowu, z drugiej strony, Kościół w tym stadium, w którym obejmuje on życie człowieka-wędrowca, nie jest jeszcze Państwem Bożym. Światła i cienie odmiennie są tutaj ujęte, aniżeli w koncepcjach wschodnich. Rozpatrywane z tej strony przeciwieństwo Wschodu i Zachodu przedstawia w pewnym momencie historii antytezę cezaropapizmu i teokracji papieskiej, zwanej przez polemistów wschodnich papocesaryzmem.

Widzimy zatem, że istnieje pewien głębszy związek pomiędzy koncepcją jaźni indywidualnej na Wschodzie, a panującym w krajach wschodnio-chrześcijańskich stosunkiem Kościoła do Państwa.

Bezwzględna przewaga pierwiastków zaświatowych w uczuciu religijnym sprzyjała zagłębianiu się we własnym świecie wewnętrznym, lecz ta wolność świata wewnętrznego stała się tutaj „wolnością nie z tego świata" i nie mogła się ujawnić w doczesnym życiu społeczno-politycznym. Zasada: „Oddajcie cesarzowi co cesarskie a Bogu co Boskie" przeobraziła się na Wschodzie w niesprowadzalny dualizm wolnościowego ideału, głęboko utajonego w sercu i żelaznej rzeczywistości, w niesprowadzalne przeciwieństwo ukrytego gdzieś w głębiach świadomości republikańsko-despotycznego anarchizmu z jednej strony, a bezgranicznego absolutyzmu państwowości doczesnej z drugiej.

Związek pomiędzy zaświatową tendencją uczucia religijnego a upodobaniem do zagłębiania się w sobie i umiłowaniem wewnętrznej wolności tak jest ważny, że nad jego znaczeniem dla umysłowości Wschodu chrześcijańskiego trudno jest przejść do porządku dziennego. Gdy Grzegorz Synaita mówi o drodze, prowadzącej do „Boga wewnętrznego", ma na myśli usilne skierowanie wzroku poza świat doczesny do zaświatów, co ostatecznie jest niczym innym, jak skierowaniem go w głąb siebie samego. Zapewne, również i św. Augustyn mówił o tym, że „prawda mieszka w człowieku wewnętrznym". Jednakże charakter czynny mistyki augustyńskiej, związany z woluntarystyczną koncepcją jaźni, nadają „człowiekowi wewnętrznemu" inne zabarwienie, aniżeli w doktrynie mistrzów mistycyzmu wschodniego. Tutaj pierwszym szczeblem drogi ku „człowiekowi wewnętrznemu" jest niejako wyrzeczenie się własnego „ja", samoalienacja, a więc bierny stosunek do Boga. Ponieważ i w pojęciu Boga charakter czynnościowy i woluntarystyczny mniejsze posiada tutaj napięcie aniżeli na Zachodzie, przeto nic dziwnego, że ostateczny szczebel drabiny doskonałości zaczynającej się od samoalienacji, jest bardzo często pojmowany jako deifikacja. Już według słów Klemensa Aleksandryjskiego zbawienie jest deifikacją, nie zaś samym tylko upodobnieniem do Boga. Zaznaczyć jednak należy, że wyrażenia Ojców wschodnich nie są ścisłymi sformułowaniami teologicznymi, dlatego nie należy na zwroty te kłaść zbyt wielkiego nacisku. Niepodobna jednak odmówić słuszności tezie, według której w zbliżeniu istoty zbawionej do Boga Wschód chrześcijański w znaczniejszej mierze aniżeli Zachód skłonny jest widzieć złączenie się ostateczne i zlanie stworzenia z Bogiem.

Należy również zwrócić uwagę na całkowicie odmienne pojmowanie łaski niestworzonej, tzw. inhabitacji Ducha św., związanej ze skutkiem synostwa adopcyjnego ludzi wobec Boga. Interpretacja wschodnia jest skłonna rozumieć przebywanie Ducha św. w duszy

człowieka jako ukształtowanie się pewnego rodzaju całości organicznej, interpretacja zachodnia natomiast podkreśla przede wszystkim moralną stronę tego połączenia. Różnice te są wysoce charakterystyczne i znajdują swoje uzasadnienie w całości strukturalnej psychiki Wschodu i Zachodu.

Znakomity znawca tych zagadnień, prof. Bogumił Jasinowski robi bardzo cenne uwagi na marginesie kwestii sprowadzania pewnych subtelnych właściwości w pojmowaniu zbawienia przez Wschód chrześcijański do odrębności jego struktury psychicznej [6]. Różnice pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem wypływają z odmienności kulturowo-psychicznej pomiędzy wschodnią, zhellenizowaną i zachodnią, zromanizowaną częścią dawnego Cesarstwa Rzymskiego. Jądro zachodniego świata nie obejmuje jednak całości ziem i krajów, którym historia miała nadać miano „Europy Zachodniej". Bo też w rzeczywistości Zachód, któremu przeciwstawiamy Wschód, nie jest wcale pojęciem jednolitym. Np. składnik germański przedstawia znamiona odmienne od romańskiego. Na szczególniejszą jednak uwagę zasługuje okoliczność, że pewne rysy ducha germańskiego przypominają nieco rysy analogiczne psychiki wschodnio-chrześcijańskiej, a nawet, choć w mniejszym zapewne stopniu, niektóre znamiona duchowości indyjskiej. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że w tęsknotach filozoficznych pierwiastka germańskiego dźwięczą raz po raz struny panteistyczno-gnostyckie z większą wyrazistością, niż na romańskim Zachodzie. Na przestrzeni pięciu wieków, w obrębie filiacji idącej od Eckharta do Schellinga, w którym pierwiastek panteistyczno-gnostycki święci swą ponowną inkarnację, dźwięczą pokrewne myśli. Słyszymy o pierwotnym rozszczepieniu w Bogu, w Absolucie, które stało się źródłem zła we wszechświecie. Słyszymy — zwłaszcza u Eckharta — o zasadniczej tożsamości jaźni indywidualnej z istotą Wszechbytu i o tym, że droga, prowadząca do zbawienia, rozpoczyna się od samoalienacji (*Abgeschiedenheit*) a kończy się na utożsamieniu siebie z Istotą Najwyższą i rozpłynięciu w Niej (*zerfliessen*). Jesteśmy więc w kręgu idei nam znanych, a tak żywo przypominających mistyczne kierunki chrześcijaństwa Wschodniego, nauki Pseudo-Dionizego, Grzegorza z Palamy, hezychastów. A jednocześnie przypominają się nam niektóre koncepcje filozoficzne Indii, dla których najwyższy szczebel poznania, realizujący zarazem ostateczne wyzwolenie jednostki, polega na poczuciu tożsamości z Absolutem.

Jeżeli tedy kierunki mistyczne we wschodnim chrześcijaństwie swym nastawieniem zdają się zbliżać w pewnej mierze do ducho-

---

[6] Bogumił Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933.

wości indyjskiej, to to samo dałoby się również powiedzieć o niektórych kierunkach myśli niemieckiej. Być może pokrewieństwem tym tłumaczy się szczególniejsze zainteresowanie, jakie publiczność niemiecka okazuje stale dla utworów ducha rosyjskiego i dla ducha Indii.

Związki tego rodzaju sięgają jeszcze głębiej. Jeżeli daje się zauważyć pewien paralelizm koncepcji wschodnio-chrześcijańskich i niemieckich w pojmowaniu jaźni indywidualnej i jej stosunku do Absolutu, to tym bardziej ciekawa jest okoliczność, że pewne analogie zauważyć się dają również w pojmowaniu stosunku jednostki do społeczności. W licznych prądach umysłowych w łonie wschodniego chrześcijaństwa występuje ta sama „mistyka zbiorowości" co i w atmosferze duchowej Niemiec. W rzeczywistości, rosyjskie koncepcje kolektywistyczne, pokrewne niektórym prądom w obrębie wschodniego chrześcijaństwa, zdradzają pewną analogię do sposobu ujmowania istoty zbiorowości ludzkiej, który jest charakterystyczny również dla historii ducha niemieckiego. Cechy te uwydatniły się zarówno w historycznej szkole prawa z jej pojęciem ducha narodowego (*Volksgeist*) jak i w koncepcjach historyczno-narodowej szkoły ekonomii politycznej, wywodzącej się od pierwszego z romantyków filozoficznych Niemiec, Fichtego, mianowicie jego dzieła *Der geschlossene Handelsstadt* (1800).

Do tych uwag uwydatniających niejednolitość koncepcji psychiczno-kulturowej Zachodu a podyktowanych przez wymagania ścisłości, której domaga się analiza pojęcia, będącego właściwym korelatem pojęcia Zachodu, jakim jest Wschód, należy jeszcze dodać, że domyślnym założeniem wszelkich badań nad różnicami pomiędzy Wschodem a Zachodem jest supozycja, że tzw. Zachód posiada jednolitą do pewnego stopnia fizjognomię duchową. Teza ta jest słuszna tylko w pewnym przybliżeniu. Pamiętać należy, że nie wchodzi tu w grę przeciwieństwo między Grecją a Rzymem. Tzw. hellenizm jest wszak późnym produktem skrzyżowania wpływów greckich z wpływami wschodnimi. Pojmowana w ten sposób antyteza dzisiejszego Zachodu i Wschodu znajduje swe naturalne osłabienie w swoistości pierwiastka germańskiego. Koncepcja zbiorowości, biorąca za punkt wyjścia wole jednostkowe i odmawiająca społeczności ludzkiej samodzielnego i ponadindywidualnego istnienia, zgodna jest przede wszystkim z tradycjami kulturalnymi dwóch wielkich demokracji Zachodu, Francji i Anglii. Lecz nominalistyczna ta teoria społeczeństwa nie potrafiła nigdy zapuścić głębszych korzeni wśród Niemców, skłonnych do realizmu socjologicznego, czyli do hipostazowania społeczności państwa. „Wszędzie, gdzie myśl niemiecka zwraca się do ujmowania poznawczego

grup socjalnych, szuka ona woli zbiorowej", mówi Karl Pribram. „Toteż duch demokracji z natury swej obcy jest myśli niemieckiej. W rzeczywistości tzw. demokratyczna koncepcja państwa, zrodzona z kierunku myślowego, właściwego nominalistycznemu indywidualizmowi, nie zna i nie uznaje żadnego celu państwowego w znaczeniu obiektywnym, nie zna żadnej woli zbiorowej, choćby powstającej z woli jednostkowych, lecz podporządkowującej je sobie"[7]. Podobne uwagi wypowiada Oswald Spengler[8]. Kto uważnie śledził za rozwojem hitleryzmu w Niemczech, ten nie mógł nie zauważyć, że obóz narodowo-socjalistyczny, który ze szczególną mocą wyrażał ideologię zbiorowości narodowej, najpierw i przede wszystkim skupił dookoła siebie kraje protestanckie, podczas gdy kraje katolickie Niemiec południowych, nasiąkłe wiekowymi wpływami pierwiastka romańskiego, na ogół pozostawały mu obce.

Tak więc analogie duchowości niemieckiej i rosyjskiej są wyrazem niejednolitości strukturalnej w obrębie cywilizacji europejskiej i wykładnikiem pewnej dewiacji składnika germańskiego w kierunku wschodnim. Toteż kryzys cywilizacji współczesnej stał się fascynującym tematem przede wszystkim wśród Niemców. Łatwiej też aniżeli inni gotowi są oni widzieć w nim bliski już zmierzch Zachodu. Nic w tym dziwnego. Przesilenie zachodniego typu cywilizacyjnego staje się w ich świadomości okazją do poddania rewizji całego dorobku cywilizacyjnego Niemiec z punktu widzenia jego podstaw dziejowych, a nawet sprzyjać może nastrojom, skierowanym ku rozluźnieniu więzów romańsko-germańskich i wzmocnieniu swoistości pierwiastka germańskiego. Natomiast dla Francji, jako przedstawicielki romańskiego Zachodu, upadek cywilizacji zachodniej byłby jej własnym, najbardziej własnym upadkiem. Rozumiemy teraz dlaczego temat „zmierzch cywilizacji zachodniej" wywołał zupełnie inną reakcję we Francji niż w Niemczech i dlaczego Akademia Francuska odznaczyła nagrodą publikację H. Massisa pt. *Défense de l'Occident.*

Niejednakowe nasiąknięcie poszczególnych narodów europejskich pierwiastkiem zachodnim jest tedy faktem i fakt ten należy mieć na uwadze, gdy się dąży do syntetycznego ujęcia Wschodu i do zrozumienia stosunku wzajemnego Wschodu i Zachodu.

Widzimy zatem, że złudzeniem jest supozycja, dotycząca jednolitości strukturalnej tak zwanego przez nas Zachodu, co więcej, złudzeniem jest teza taka nawet odnośnie Francji, centralnego kraju Europy Zachodniej. Niezbędne jest więc ograniczenie idealnej,

---

[7] Karl Pribram, *Die deutsche Staatsidee und der deutsche Nationalgedanke*, 1922.

[8] Oswald Spengler, *Preussentum und Sozialismus.*

a więc nierealnej jedności. Zapewne Wschód i Zachód są w pewnej mierze pojęciami idealnymi, lecz nie są to czcze pojęcia i antyteza Wschodu i Zachodu pełna jest głębszego sensu.

W strukturze psychicznej Wschodu chrześcijańskiego spotykamy się z analogiczną trudnością. Wielopostaciowość lub „polimorfia" gnostycyzmu ma swe źródło w pewnej swoistej strukturze psychicznej, która jest punktem wyjścia całego szeregu ukształtowań. W osnowie systemów gnostyckich, neoplatońskich, manichejskich przy całej ich rozmaitości, leży jednak jedność lub przynajmniej zasadnicze pokrewieństwo struktury psychicznej, a cała trudność polega na jej zgłębieniu.

Rozumowe przeniknięcie strony spekulatywnej wielkich doktryn teologicznych nie będzie zupełne bez uwzględnienia podłoża psychologicznego związanego z treścią doktrynalną. Przy odtworzeniu cudzej doktryny gra zawsze rolę zasada jedności psychologicznej. Najbardziej abstrakcyjnie brzmiące treści doktrynalne pozostają w pewnym związku z psychiką ludzi, którzy je głoszą. Rozumiemy teraz, że tendencje do subordynacjonizmu w ujmowaniu Trójcy św. na Wschodzie są wyrazem niedość spoistej struktury osobowości, niedość zwartej koncepcji jaźni jednostkowej na Wschodzie, albowiem pojęcie poznawcze duszy ludzkiej i Boga nie dają się rozłączyć, jak to wyraził św. Augustyn: „Pragnę poznać Boga i duszę ludzką. Czy nic ponadto? Zaprawdę, nic więcej".

Poszczególne rysy, określające doktryny metafizyczno-teologiczne, składają się zatem na coś więcej, aniżeli na zbiór elementów, stanowią bowiem kompleks znamion głęboko związanych wzajemnie. Z tego punktu widzenia, pesymistyczny pogląd na doczesność w chrześcijaństwie wschodnim i charakterystyczne dlań wahania w zagadnieniu wieczności świata, są wyrazem jednej i tej samej duchowości. W badanych przez nas kompleksach na pierwszym miejscu postawić należy ujęcie osobowości indywidualnej, dokoła którego grupują się inne cechy, a więc woluntaryzm i personalizm na Zachodzie, a kontemplacjonizm lub nawet depersonalizacja na Wschodzie. Z taką właśnie a nie inną koncepcją jaźni osobowej łączy się np. zasada wyłaniania się emanacyjnego świata z Boga, właściwa Wschodowi, a więc zasada procesu — w przeciwieństwie do zasady tworzenia świata, właściwej Zachodowi. Ta ostatnia jest koncepcją personalistyczną i woluntarystyczną, w osnowie której leży nie proces, lecz akt woli.

Przy bliższym wejrzeniu okazuje się, że pozycje ideowe heterodoksyjne, zwłaszcza gnostycko-manichejskie, gdy się je porówna z właściwym chrześcijaństwem, mogą być uważane za pozycje przejściowe w kierunku idącym ku odwiecznej siedzibie ducha

mistycznego, ku Indiom. Pośredni charakter duchowości gnostyckiej w stosunku do chrystianizmu i Indii pozwoli nam ujrzeć w prawdziwym świetle takie np. zjawisko jak Eurazjanizm.

Widzimy więc, że dokoła jaźni, ujętej woluntarystycznie, a więc z akcentami aktywizmu i silnie podkreślonej jedni osobowości (jaźń zachodnia), grupuje się cały kompleks znamion, mianowicie: optymizm, zbliżenie dobra i świętości do piękna plastycznego, teizm i koncepcja twórczości z niczego, ścisłe rozgraniczenie rozumu od wiary i królestwa faktów od królestwa wartości, wreszcie zasada wolności indywidualnej w obrębie społeczności doczesnej. Daje to nam możność przeprowadzenia ścisłego paralelizmu kompleksu powyższego do trzech innych, którymi są: 1) właściwości charakterystyczne chrystianizmu ortodoksyjnego na Wschodzie, 2) prądy gnostycko-manichejskie i 3) spekulacja filozoficzno-teologiczna Indii, zwłaszcza buddyzm — a wszystko to z zachowaniem odpowiedniości poszczególnych znamion. W ten sposób biorąc za punkt wyjścia pogląd na świat i odczuwanie świata właściwe rzymskiemu katolicyzmowi, stwierdzamy, że pozostałe trzy kompleksy dają się jednolicie ująć oraz skoordynować i uszeregować według zmniejszającego się napięcia cechy, przyjętej jako zasadnicza (woluntaryzm i jedność osobowości), a zatem ująć w jednym i tym samym rzucie myślowym. Naturalnie w koordynacji tej chodzi o tendencje psychologiczne, nie zaś o treści dogmatyczne chrystianizmu wschodniego, które mało bardzo różnią się od nauki Kościoła rzymsko-katolickiego.

Prof. Jasinowski, z którego pracy cały czas korzystaliśmy, podaje w osobnej tablicy następujące, nadzwyczaj interesujące rezultaty [9]).

Jaźni woluntarystycznej Zachodu na Wschodzie odpowiada jaźń kontemplacyjna w chrześcijaństwie wschodnim i gnostycyzmie, w buddyzmie zaś iluzoryczność jaźni.

Zachodnia jedność osobowości jest znacznie osłabiona w chrześcijaństwie wschodnim. W gnostycyzmie obserwujemy rozdwojenie ew. rozpylenie osobowości, w buddyzmie zaś bezosobowość.

Optymizmowi rzymsko-katolickiemu, który pojmuje zło jako nieobecność dobra, zaś dobro jako piękno — w chrześcijaństwie wschodnim odpowiada skłonność do pesymizmu, wyrażająca się w uznawaniu pewnej samodzielności zła i świętości oddalającej się od zdrowia i pięknych kształtów. W gnostycyzmie zaś pesymizm taki sam, jak w buddyzmie.

---

9 Bogumił Jasinowski, dz. cyt., s. 53.

Teizm Zachodni nie różni się od wschodnio-chrześcijańskiego, tylko w gnostycyzmie mamy panteizm a w buddyźmie ateizm, przynajmniej dla świadomości europejskiej.

Twórczości z niczego we wschodnim chrześcijaństwie odpowiadają charakterystyczne wahania, dotyczące wieczności świata, w gnostycyzmie zaś tak jak w buddyzmie mamy emanację świata z Absolutu.

Zasadnicza różność wiedzy i wiary, jak i zasadnicza odrębność bytowania i powinności doznała we wschodnim chrześcijaństwie osłabienia akcentów odrębności. W gnostycyzmie zaś i buddyzmie mamy jednolitość wiedzy i wiary, bytowania i powinności.

Częściowe uwzględnienie doczesności przez Zachód jest nie do przyjęcia dla chrześcijaństwa wschodniego, które podziela całkowicie z gnostycyzmem negatywny stosunek do życia doczesnego.

Wreszcie wolności względnej i doczesnej Zachodu na Wschodzie chrześcijańsko-gnostyckim odpowiada wolność bezwzględna, lecz „nie z tego świata", ewentualnie anarchizm połączony z pierwotnym pojęciem komunizmu.

Raz jeszcze wypada zaznaczyć, że pierwiastek patologiczny w strukturze psychicznej Wschodu pozostaje w bliskim sąsiedztwie z przewagą mistycyzmu, w szczególności prądów gnostycko-manichejskich i jakkolwiek prądy pokrewne lub nawet identyczne z tymi ostatnimi bardzo były rozpowszechnione w wiekach średnich również na Zachodzie (dość wspomnieć katarów, albigensów, amalrycjan, braci i siostry wolnego ducha, begardów i in.), to przecież nie ulega wątpliwości, że to, co tutaj było wyjątkiem, na Wschodzie było regułą. Niegdyś Taine wypowiedział zdanie, że w obliczu nauki gnostyków wydać się może, iż znajdujemy się w szpitalu dla obłąkanych. Nie wynika stąd jednak wcale, że mistycyzm jako taki jest zjawiskiem chorobliwym, choć nie mało istnieje form mistycyzmu o charakterze patologicznym. Granice między zdrowiem a chorobą są często nieuchwytne, a właśnie w najbliższym sąsiedztwie mistycyzmu patologicznego, choć zapewne poza jego obrębem wykwitały i wykwitać będą największe dzieła ducha ludzkiego, czy to w dziedzinie religii, czy sztuki, czy nawet wiedzy naukowej.

(dok. nast.) **Tomasz Podziawo MIC**

ZYGMUNT KUBIAK

WĘDRÓWKA GILGAMESZA

S przed tysięcy lat, z gęstej mgły wynurza się Gilgamesz, bohater prastarej legendy. Mógł żyć, potężny, w swoim mieście Uruk, gdzie sprawował władzę. A jednak wyruszył na koniec świata...

Opowieść o nim odczytali uczeni z potrzaskanych tablic glinianych. Miasta nad Eufratem i Tygrysem, w których ją deklamowano, były potem przez całe tysiąclecia przysypane ziemią. Dopiero w ubiegłym wieku archeolodzy zaczęli wydobywać spod ziemi ich ruiny i starają się — na ile to jest możliwe — wydźwignąć z nich obraz tego pradawnego, od tysiącleci pogrzebanego życia. Wydobyli również tablice, na których zapisano epopeję o Gilgameszu w jej najpełniejszej wersji — w języku akkadyjskim, używanym przez Babilończyków. Ponieważ tablice są potrzaskane, opowieść często się przerywa, obrazy gasną w mroku, słowa bohaterów rozsypują się głucho wśród milczenia, którego nie można pokonać. Ale ten wyłaniający się z mgły i z potrzaskanych tablic Gilgamesz świeci swoim własnym światłem.

Jak głosi tradycja, był on pierwszym królem miasta Uruk nad Eufratem. Musiałby więc żyć gdzieś na początku trzeciego tysiąclecia przed Chr., kiedy Mezopotamią władał lud Sumerów. I był wielkim budowniczym. Jego wola wydźwignęła potężne, warowne mury miasta Uruk. On też kazał zbudować dla bogów (z których łaski sprawował władzę) świątynię tak wspaniałą, jakiej nie wzniósł ani nigdy nie wzniesie żaden inny król.

Ta legendarna relacja zgadza się w swej istotnej treści z tym, co mówi nam archeologia o epoce Gilgamesza. Świt trzeciego tysiąclecia przed Chr. był bowiem w dziejach ludzkości początkiem wielkiego „budowania murów".

Przedtem ciągnęły się długie, niezmiernie długie tysiąclecia „epoki kamiennej". W końcowej fazie „epoki kamiennej", w tysiącleciach neolitycznych, ludzkość żyjąca w niewielkich osiedlach i utrzymująca się z prymitywnej uprawy roli, z pasterstwa i łowiectwa, przygotowywała się do nowej formy swego istnienia.

Przygotowywała się — czy może raczej była popychana przez losy, bez udziału świadomej woli. Pojawia się miedź i brąz, ludzie odkrywają kunszt wytapiania metali i sporządzania z nich narzędzi lepszych od narzędzi kamiennych. Dzięki temu praca nad uprawą roli przynosi coraz obfitsze owoce. Postęp ten dokonywał się najszybciej w dolinach wielkich rzek, takich jak Nil, Tygrys i Eufrat — zwłaszcza odkąd zastosowano system nawadniania pól poprzez kanały rozprowadzające wodę z rzek. Był to wielki, przełomowy wynalazek, maszyna parowa tamtej epoki. Skoro się pojawił, wszelkie formy niezależnego bytu osiedli plemiennych w dorzeczach były prędzej czy później skazane na zagładę. Rozrastająca się sieć kanałów uzależniała jedne osiedla od drugich. Niezbędne się stało sprawne współdziałanie ludzi na wielkich obszarach. Tego samego — organizacji i centralizacji — domagał się rozwój pierwotnego przemysłu metalurgicznego. Musiały powstać miasta, warowne siedziby kunsztów i władzy, miasta otoczone murami, mającymi strzec władców zarówno przed napaścią obcych ludów jak i przed buntami poddanych. W tych miastach wynaleziono potem pismo, rzecz niezmiernie potrzebną dla kancelarii królewskiej i dla poborców podatkowych. Tak zaczęła się historia ludzkości, ta historia, która jest zapisana — mniej lub więcej dokładnie. Zaczęła się bardzo despotycznie.

Owo „budowanie murów", wielki proces, który wyłonił z siebie historię, dzisiejsi archeolodzy nazwali „rewolucją miejską". Możemy się domyślić, jak wyglądała ta rewolucja: co się wówczas działo nad Eufratem i Tygrysem i nad Nilem, gdy powstawały pierwsze monarchie sumeryjskie, takie jak monarchia Gilgamesza, i gdy faraonowie egipscy z pierwszej dynastii kładli podwaliny swego państwa; gdy coraz to nowe osiedla musiały się poddać władzy ich miecza.

Zachowała się prastara płaskorzeźba egipska przedstawiająca króla; nad wizerunkiem wypisane jest jego imię: Narmer. Władca ten jest prawdopodobnie identyczny z Manesem, którego znamy jako pierwszego króla zjednoczonego Egiptu (faraonowie egipscy mieli po dwa imiona — jedno „ziemskie" i jedno „niebiańskie"). Historycy sztuki powiadają, że mamy tu do czynienia z najstarszym wizerunkiem określonej postaci historycznej. Przyjrzyjmy się więc owemu najdawniejszemu człowiekowi, którego znamy z imienia i który oto wychyla ku nam swą twarz. Król, ubrany w wysoką stożkową czapę, symbol władzy, i w egipską spódniczkę misternie haftowaną, jedną ręką trzyma za włosy klęczącego przed nim jeńca, a drugą ręką wznosi potężną maczugę, która za chwilę posłuży swoim celom. Król patrzy przed siebie, jego postawa jest

zrównoważona i spokojna. Jeniec zaś, którego nie znamy z imienia, wygląda dziwacznie. Głowę ma zwróconą ku królowi, ku jego dostojnej nodze; pewnie błaga o łaskę. Ale całe ciało klęczącego człowieka obrócone jest w przeciwnym kierunku, jakby jeszcze próbował uciekać; z całą pewnością najchętniej zapadłby się pod ziemię. Jest to bardzo dobra, bardzo ścisła ilustracja plastyczna do niezliczonych tekstów, jakie przez wiele następnych wieków będą ryli w hieroglifach i w piśmie klinowym władcy Egiptu i władcy Mezopotamii, opowiadając z dumą o ilości wymordowanych jeńców, obciętych głów i wyłupionych oczu, o potędze i grozie. „Dałem ci zwycięską moc przeciwko wszystkim krajom — mówi w jednym z tekstów bóg Amon-Ra do faraona Tutmozisa III. — Sławę twoją i grozę rozszerzyłem po wszystkich ziemiach. Lęk przed tobą sięga do czterech słupów nieba"...

Taką samą trwogę zapewne budził Gilgamesz, gdy rządził w swoim Uruk i wznosił wielkie mury. Pamięć o jego potędze i grozie przechowała się w legendzie i dotarła do poetów babilońskich, którzy na początku drugiego tysiąclecia przed Chr. układali najpełniejszą wersję epopei. W ich poemacie znajdujemy pochwałę budowli wzniesionych przez Gilgamesza. I słyszymy jęk jego poddanych, którymi król rządzi bardzo twardo i samowolnie. Bo jest to król „dumny jak dziki byk". W całym tym opisie potęgi Gilgamesza nie ma nic niezwykłego: wysławianie bowiem wspaniałości władców i wspierających ich bogów było drugim — po zadaniach czysto kancelaryjnych i administracyjnych — najważniejszym zastosowaniem sztuki pisma na starożytnym Wschodzie.

Niezwykłe jest to, że w dalszej akcji poematu potężny król staje się wędrownikiem i pielgrzymem. Jego wędrówki właśnie są główną treścią epopei. Opowiadając o nich, poeci babilońscy nawiązywali — również w tym punkcie — do tradycji: już w trzecim tysiącleciu przed Chr. krążyły nad Tygrysem i Eufratem opowieści, zapisywane w języku sumeryjskim, o podróżach i przygodach Gilgamesza (nie zdołamy dociec, czy miały one jakieś oparcie w rzeczywistych dziejach owego władcy miasta Uruk). Ale teraz, na początku drugiego tysiąclecia, te opowieści zostały złączone w nową kompozycję i przemieniły się w jednolitą wizję, która i dziś do nas przemawia — ponad ciemnością czasów. Sztuka pisma została wówczas użyta do utrwalenia bardzo wielkiej poezji.

Nie znaczy to bynajmniej, że przedtem prawdziwa poezja nie istniała. Przez cały czas, kiedy władcy ryli w kamieniu patetyczne i suche (i pełne rzeczywistej troski o tę drugą przyrodę, jaką jest państwo) katalogi swoich czynów, kiedy w tekstach piramid opisywali dokładnie, w jaki sposób po śmierci wznoszą się do nie-

ba — przez cały ten czas ludzie nad Nilem i Eufratem śpiewali, tak samo jak w epoce neolitycznej, pieśni gorzkie i pocieszające o wszelkich sprawach życia; bo przecież, jak zawsze, rodzili się, cierpieli i umierali. Poezja przedostawała się nieraz nawet do tekstów pisanych; dźwięczy ona w niejednym tekście sumeryjskim z trzeciego tysiąclecia przed Chr. Ale w epopei o Gilgameszu przemówiła pełnym głosem, wydobyła się na powierzchnię historii.

Dziwne przygody bohatera poematu zaczynają się od tego, że pod wpływem skarg poddanych, którzy są już za bardzo przygnieceni zuchwałością Gilgamesza, bogowie postanawiają przeciwstawić mu innego męża równie potężnego. Na ich polecenie bogini Aruru zstępuje na ziemię i wśród rozległego stepu lepi z gliny wielkiego siłacza, Enkidu. Ten człowiek, który wyszedł prosto z rąk bogini i rozpoczyna swe życie na stepie, nic nie wie o cywilizacji, o murach i miastach. Jest właściwie zupełnie dziki, nawet nie jest łowcą, jak ludzie plemion koczowniczych. Wręcz przeciwnie — jest towarzyszem zwierząt. Obrośnięty jak zwierzę, biega razem z gazelami po stepie, żywi się trawą, pije wodę u wspólnych ze zwierzętami wodopojów, z rozkoszą pluska się w rzekach wespół z rybami i płazami, zasypuje doły i niszczy sidła, za pomocą których łowcy chwytali zwierzynę na stepie. Pewnego dnia jeden z łowców spostrzega tego dziwnego towarzysza zwierząt i jest tak zdumiony, że „groza napełnia jego wnętrzności, a twarz jego staje się jako twarz wędrownika powracającego z daleka". Zasięgnąwszy dobrej rady u swego ojca, idzie do miasta Uruk, opowiada Gilgameszowi o dzikim człowieku uniemożliwiającym prowadzenie łowów na stepie i prosi go, aby wysłał jakąś dziewczynę, która potrafi zmienić naturę przyjaciela zwierząt.

Władca spełnia jego prośbę. U wodopoju, do którego Enkidu przybiega ze zwierzętami, piękna posłanka z Uruk ukazuje się przed oczyma dzikiego człowieka. Enkidu teraz patrzy tylko na dziewczynę i zbliża się do niej, bo pragnie miłości. Dopiero po sześciu dniach i siedmiu nocach zwraca oczy znowu ku stepom i dzikim zwierzętom. Ale gazele, dawne towarzyszki, uciekają od niego, tak jak od wszystkich innych ludzi. Bo Enkidu się zmienił. W ciągu sześciu dni i siedmiu nocy wtajemniczył się w miłość ludzką, a poprzez nią wszedł w świat ludzkiego losu, w ludzkie sprawy, głębsze i cięższe od spraw zwierząt. Nie ma już dawnej chyżości w nogach, a jego serce jest napełnione ludzkim rozumieniem. Nie będzie już biegał beztrosko po stepie. Wraca więc do dziewczyny, siada u jej stóp i z uwagą przysłuchuje się jej wskazaniom. A ona ubiera go w szaty i prowadzi do szałasów pasterzy, aby się nauczył jeść ludzkie pokarmy, pić ludzkie napoje, nama-

szczać się oliwą i władać bronią. I opowiada mu o wspaniałym mieście Uruk i o sile Gilgamesza.

Enkidu postanawia pójść tam natychmiast, aby zmierzyć się z siłaczem. Czuje bowiem swoją moc, a poza tym — jak wyraźnie czytamy w poemacie — „pożąda przyjaciela". W drodze do Uruk spotyka jakiegoś człowieka wracającego właśnie z miasta, który opowiada mu o tyrańskich rządach Gilgamesza: król depcze wszystkich, wdziera się do wszystkich domów, porywa swoim poddanym żony wprost z komnat weselnych; wszelkimi sposobami stara się udowodnić, że nikt nie może przeciwstawić się jego potędze utrwalonej przez bogów. Kiedy Enkidu słyszy te słowa, jego twarz blednie. Idzie jednak dalej i wkracza do miasta, gdzie ludność wita go owacyjnie, mając nadzieję, że jego siła jest równa sile Gilgamesza.

Zapada noc, podczas której Gilgamesz ma wyprawić jedną ze swoich wielkich orgii. Enkidu staje na ulicy miasta, przed domem, do którego chce wejść król, i zagradza mu drogę. Zaczynają walczyć ze sobą jak rozjuszone byki. Miotając się w walce, rozbijają wrota, przy których stanął Enkidu, i cały dom chwieje się pod naporem ich siły. I nagle — z przyczyn, które nie są dla nas zupełnie jasne — dwaj walczący siłacze padają sobie w objęcia.

Odtąd stają się nierozłącznymi przyjaciółmi i w Gilgameszu dokonuje się jakaś głęboka przemiana. Wygląda na to, że stracił zainteresowanie dla swojej władzy nad miastem. Myśl jego zwraca się ku innym czynom, czynom dziwnym. Gdzieś daleko, w Lesie Cedrowym, żyje straszny potwór Huwawa. Bohater pragnie razem ze swoim przyjacielem iść na bój przeciw potworowi. Enkidu wskazuje na trudności tego przedsięwzięcia, ale Gilgamesz, jak zawsze gwałtowny, przełamuje jego opór. Dalsze tablice poematu są mocno potrzaskane, ale pozwalają nam zrozumieć, że dwaj towarzysze pokonali Huwawę. Gilgamesz zrzuca szaty zakurzone w walce i ubiera się w nowe, a na głowę przywdziewa swą tiarę. Jest wspaniały i piękny. Właśnie ta piękność zwycięskiego wojownika stanie się dla niego źródłem nieszczęścia.

Bo oto Isztar, babilońska bogini pożądania i śmierci, ujrzawszy bohatera w błyszczących szatach i w tiarze zapragnęła jego uścisków. Chce dzielić z nim łoże, obiecując mu wzamian za to niezwykłe łaski. Ale Gilgamesz odrzuca zaloty bogini dosyć brutalnie, wypominając jej, jakie niedole i cierpienia zsyła ona na swoich kochanków, skoro nasyci się ich miłością. Wtedy Isztar udaje się do boga niebios, Anu, który na jej prośbę posyła na Uruk ogromnego byka, aby ukarać zuchwałego króla. Byk pierwszymi dwoma parsknięciami kładzie trupem setki ludzi, ale w Gilga-

meszu i Enkidu duch nie upada. W zażartej walce zabijają byka i dziękują za to zwycięstwo Szamaszowi, bogu słońca, który im łaskawie sprzyjał. Isztar zaś staje na murze miasta Uruk i zaczyna złorzeczyć Gilgameszowi. Wtedy Enkidu, ujmując się za przyjacielem, popełnia wielką zuchwałość i nieostrożność: chwyta nogę poćwiartowanego byka i rzuca ją w twarz bogini z szyderczym śmiechem. Obaj towarzysze idą teraz nad Eufrat, aby obmyć skrwawione dłonie. Są triumfatorami, złączeni przyjacielskim uściskiem nawet przeciw bogom. W pałacu Gilgamesza długo rozbrzmiewa uczta. A potem wszyscy kładą się spać. I wtedy na Enkidu przychodzi zły sen.

W koszmarze sennym Enkidu widzi, jak bogowie zgromadzeni na swoim wiecu naradzają się nad konsekwencjami, które trzeba wyciągnąć ze zniewagi wyrządzonej bogini Isztar. Nie pomagają prośby Szamasza, który wstawia się za swymi ulubieńcami. Bogowie postanawiają, że jeden z przyjaciół musi umrzeć — właśnie Enkidu; a Gilgamesz ma zostać, ma żyć nadal, samotny. Budząc się, Enkidu już nie może podnieść się ze swego łoża. Przywołuje Gilgamesza i opowiada mu o wyrocznym śnie. Łzy płyną z oczu Gilgamesza, a Enkidu zaczyna przeklinać swój los, przeklinać tych, którzy go wprowadzili do świata ludzkiego, do świata ludzkich spraw: złorzeczy dziewczynie, która niegdyś mu ofiarowała miłość, i pasterzowi, który ją sprowadził. Złorzeczy im najgorszymi klątwami. Dopiero pod wpływem upomnień, jakich udziela mu z nieba Szamasz, słoneczny bóg, Enkidu uspokaja się. Zdaje się, że znajduje jakąś pociechę w słowach Szamasza opisujących wielką żałobę, którą będzie w Uruk odprawiał Gilgamesz po jego śmierci. Teraz umierający już się nie buntuje. Leży jeszcze na swoim łożu przez dwanaście dni, wśród snu i jawy, i tonem spokojnej i bezsilnej skargi opowiada Gilgameszowi swoje wizje. Oto wiodą go do Domu Ciemności, w którym trzeba zostać na zawsze, wiodą go drogą, z której nie ma powrotu, do krainy, której mieszkańcy pozbawieni są światła, a pokarmem ich jest proch i glina; nikt tam nie widzi słońca, nikt: nawet książęta, zrodzeni do berła, ci, co panowali nad ziemią za dawnych dni — w Domu Ciemności zrównani są z nędzarzami... Tak dogasa Enkidu wśród tłoczących się wokół niego wizji, ulepionych z mroku i gliny. „Jakiż to sen zawładnął tobą? — woła Gilgamesz. — Ogarnęła cię noc i już mnie nie słyszysz!" Dotyka ręką piersi Enkidu, ale serce już nie bije.

Gilgamesz ryczy jak lew, płacze, chodzi tam i z powrotem, tam i z powrotem, przed łożem Enkidu. Tu tablice poematu znowu są bardzo potrzaskane, ale z postrzępionych zdań możemy się zorientować, że po dniach bezsilnej rozpaczy Gilgamesz rzuca się w gorączkową działalność: wyprawia najwspanialszy na świecie po-

grzeb i wszystkim mieszkańcom Uruk każe płakać nad Enkidu. A potem odsuwa od siebie wszystko, zdejmuje królewskie szaty, odziewa się w skóry i wychodzi z Uruk, z miasta, gdzie sprawował władzę — na stepy, na te same stepy, po których niegdyś beztrosko biegał Enkidu, zanim doświadczył losu ludzkiego. Gilgamesz nie będzie tu igrał ze zwierzętami ani pluskał się w wodzie. On teraz wie zbyt wiele. Zna nie tylko to, co Enkidu poznał dzięki dziewczynie i pasterzom, i nie tylko to, co można poznać dzięki życiu w mieście i dzięki sprawowaniu władzy. Otworzyła się przed nim jeszcze inna wiedza: wiedza spraw, o których w codziennym rozgwarze życia się nie myśli. Ten król „dumny jak dziki byk" po raz pierwszy zobaczył tak wyraźnie — wyczytał w spustoszonej twarzy swego przyjaciela — działanie sił całkowicie niezależnych od ludzkiej woli, takich sił, przed którymi nie osłonią nikogo żadne mury i wobec których nie ma różnicy między władcą a nędzarzem: obaj są nadzy.

Ten co ze mną dźwigał wszystkie niedole,
Enkidu, którego tak kochałem,
Ten, co ze mną dźwigał wszystkie niedole,
Odszedł drogą ludzkiego przeznaczenia!
Dzień i noc nad nim płakałem,
Nie pozwalałem go grzebać —
Myśląc: może zbudzi go mój płacz? —
Przez siedem dni, siedem nocy płakałem,
Aż robak wypełzł z jego nosa.
Od jego zgonu nie znalazłem już życia,
Błąkam się jak łowca wśród stepów...

Rzecze Szamasz do Gilgamesza:
„Gilgameszu, dokąd wędrujesz?
Życia, którego szukasz, nie znajdziesz."
A Gilgamesz tak mu odpowiada,
Szamaszowi mężnemu:
Po tych moich wędrówkach wśród stepów
Mam złożyć głowę swoją w sercu ziemi
I już spać tak przez wszystkie lata?
Niechże oczy moje widzą słońce,
Światłem nasycić się pragnę!
Pierzcha ciemność, gdy jest dosyć światła.
Gdybyż ten, co już umarł, mógł oglądać jeszcze jasność słońca!

Gilgamesz, jak widzimy, myśli teraz nie tylko o zmarłym przyjacielu, ale również o samym sobie, bo w twarzy Enkidu ujrzał

po prostu twarz człowieka, każdego człowieka, również swoją twarz. „Nie pytaj, dla kogo dzwoni dzwon — powie kiedyś angielski poeta. — Dzwoni dla ciebie". Ten władca miasta Uruk, który nagle odkrył swoją ludzką nagość, nagość każdego człowieka, ten daleki — sprzed tysiącleci — poprzednik króla Lira błądzącego przez wrzosowiska, postanawia teraz podjąć walkę odmienną od wszystkich jego dawnych bojów. Chce wyrwać się z kręgu losu ludzkiego, chce przełamać konieczność śmierci. Dowiaduje się, że spośród ludzi żyjących w przeszłości tylko jeden zdołał osiągnąć nieśmiertelność: pobożny król Utanapisztim, który w czasach przed wielkim potopem panował w mieście Szuruppak. Teraz mieszka on na krańcu świata, za oceanem, za groźnymi Wodami Śmierci. Gilgamesz, nie chcąc słuchać żadnych ostrzeżeń przed tą straszną wyprawą, postanawia dotrzeć do Utanapisztima i zdobyć od niego tajemnicę nieśmiertelności. Król, który mógłby przebywać w swoim warownym Uruk słuchając muzyki harf na ucztach, wędruje teraz jako pielgrzym przez niezmiernie wiele gór i dolin, przeprawia się przez rzeki, toczy walki z dzikimi zwierzętami napadającymi na samotnego wędrowca i nieraz przymiera głodem. Doszedłszy do brzegu morza spotyka tam przewoźnika Sursunabu, sługę Utanapisztima, i błaga, aby ten użyczył mu miejsca w swojej łodzi. Przewoźnik zabiera Gilgamesza i po długiej żegludze bohater wreszcie staje u celu — jako nędzarz, wygłodzony, zarośnięty, z ciałem poranionym i poobijanym, okryty brudnymi skórami zwierząt. Co mu powie Utanapisztim?

Opisze przede wszystkim dzieje wielkiego potopu, z którego on, Utanapisztim, ocalał tylko dzięki szczególnej opiece bogów. A nieśmiertelność? To również jest dar bogów dla niego, dar zupełnie wyjątkowy. Po wysłuchaniu tej zniechęcającej odpowiedzi Gilgamesz zamierza już wracać, gdy nagle Utanapisztim na prośbę swojej żony, która użaliła się nad Gilgameszem, zdradza mu wielki sekret: istnieje ziele wiecznej młodości, rośnie ono na dnie morza. Gilgameszowi nie trzeba dwa razy tego powtarzać. Natychmiast przywiązuje sobie kamienie do stóp, nurkuje w głąb wodnej otchłani, zrywa upragnione ziele, choć jego kolce ranią mu dłonie, i wynurza się na brzeg. Wyrusza teraz w drogę do Uruk ze wspaniałym skarbem, dzieląc się swą radością z owym przewoźnikiem, który stał się jego towarzyszem. Ale w tej wędrówce powrotnej zastępuje mu drogę fatalne zdarzenie, błahy przypadek, w którym jednak można dostrzec rękę zazdrosnych bogów, strażników nieubłaganego porządku świata. Kiedy Gilgamesz, pragnąc się wykąpać w chłodnym zdroju, na chwilę odchodzi od swojego skarbu, z wody wyłania się wąż, który zwietrzył woń boskiego ziela, i po-

rywa je, zabiera owoc wszystkich trudów bohatera. Odtąd węże stały się nieśmiertelne. Gilgamesz zaś siedzi bezradny i łzy płyną z jego oczu, tak jak płynęły nad śmiercią Enkidu: po raz drugi widzi, jak oddala się od niego życie. W tej samotności chwyta swego towarzysza, przewoźnika, za rękę: „Dla kogo, Sursunabu, trudziły się moje dłonie? Dla kogo poświęciłem krew mego serca?" Idą obaj dalej, Gilgamesz wraca do Uruk, bo nic mu innego nie zostało. U kresu poematu widzimy ich obu, jak stoją przed bramami miasta i bohater wzywa przewoźnika, aby podziwiał te mury potężne, te domy wspaniałe i świątynie...

Gilgamesz wraca ze swej wędrówki z pustymi rękami. Nie przyniosła mu ona żadnej korzyści. Chciał osiągnąć nieśmiertelność, a okazało się, że tylko biegł ku śmierci, wyniszczał swoje ciało i duszę, poświęcił wiele lat życia na bezskuteczną walkę. Ale poezja nie wraca z tej wędrówki z pustymi rękami. W poemacie, którego finał przygnieciony jest kamiennym smutkiem, roziskrza się dziwna miłość życia, zwykłego życia, „życia samego w sobie": tych drzew na polu, tego powietrza, tego słońca, tego świata, w którym — jak kiedyś powie nasz Leśmian — „jeszcze brzmi w słońce zielony wrzask trawy". Gilgamesz mówi: „Gdybyż ten, co już umarł, mógł oglądać jeszcze jasność słońca!" Babiloński bohater podobny jest do owego chłopca z anegdoty Chamforta, który prosząc matkę o konfitury powiada: „Daj mi za dużo!" Gilgamesz kocha życie za bardzo. A bogowie religii babilońskiej, reprezentujący los, którzy sprzyjali Gilgameszowi jako władcy, jako budowniczemu murów, są nieubłagani, gdy król staje przed nimi po prostu jako człowiek, podejmując walkę czysto ludzką. Wszyscy, których spotyka wędrowiec, przypominają mu o tym. Tak przemawia do króla oberżystka Siduri, wtórując dawniejszym upomnieniom Szamasza:

Gilgameszu, dokąd wędrujesz?
Życia, którego szukasz, nie znajdziesz.
Gdy bogowie stworzyli ród ludzki,
Śmierć dla niego przeznaczyli,
W swoich rękach zatrzymując życie.

Potem zaś wzywa go, aby wydobył z życia tyle, ile można wydobyć w zamkniętym kręgu losu. W tym wezwaniu do rozkoszy skromnej, niebuntowniczej rysy prymitywne sąsiadują z obrazami delikatnymi, pełnymi dziwnej czułości.

Gilgameszu, napełniaj brzuch pokarmem,
Wesel się we dnie i w nocy,

Każdy dzień przemieniaj w ucztę radosną,
Dniem i nocą baw się, tańcz!
Niech twe szaty błyszczą świeżością,
Umyj twarz, wykąp się w wodzie!
Czuwaj nad tym malcem, który chwyta cię za rękę,
Niech kobietę cieszą twe uściski! —
Te są sprawy dla ludzi.

Warto zauważyć, że ta dziwna czułość, tak odrębna od imperialnej powagi władców i bogów losu, od imperialnej powagi murów (niezbędnych zresztą dla kontynuacji życia), została przywiana do poezji powiewem śmierci. Poezja babilońska, wyprowadzając Gilgamesza z obrębu murów Uruk na wielką pielgrzymkę, nie obdarza go zwycięstwem nad losem. Dalekie światło nadziei ujrzy inny pielgrzym, który wyruszy na wędrówkę z innego babilońskiego miasta, z miasta Ur — za głosem Nieznajomego, który jest wyższy ponad bogów losu. Ale smutna poezja Wschodu ukazuje swoją siłę przynajmniej w tym, że wiodąc swego bohatera po patetycznych bezdrożach, pozwala mu zrozumieć relatywność ziemskich hierarchii, relatywność owego ziemskiego ładu, w którym Gilgamesz czuł się tak bezpieczny dzięki potędze bóstw losu czuwających nad jego królewską władzą. „Czy budujemy dom na zawsze? Czy pieczętujemy umowy na zawsze? Czy bracia na zawsze dzielą się dobytkiem? Czy nienawiść na zawsze trwa w kraju?" Podobnie egipska pieśń biesiadna swą żarliwą pochwałę życia rozpoczyna od przypomnienia:

Gdzie są siedziby ludzi dawnych?
Rozpadły się ich mury, zniknęły ich siedziby,
Jakby ich nigdy nie było!

Zygmunt Kubiak

MIRCEA ELIADE

SYMBOLIKA ŚRODKA

Studium religioznawcze *

I

Powołanie — lub jeśli wolicie — fach historyka religii jest przedmiotem zazdrości wielu laików. Gdzież znaleźć szlachetniejsze i bardziej wzbogacające wewnętrznie zajęcie jak to, które pozwala obcować na codzień z wielkimi mistykami różnych religii i żyć wśród tajemnic i symboli, analizując i kontemplując mity wszystkich narodów? Historyk religii — myśli laik — rozumie równie dobrze mity greckie, jak i egipskie, pojął prawdziwe znaczenie posłannictwa Buddy i mistyków taoistycznych, a także wyjaśnić potrafi sens tajemnych rytów inicjacji pradawnych stowarzyszeń.

Być może, ta opinia nie jest całkowicie błędna: istotnie mamy wciąż do czynienia z problemami, które są naprawdę wielkie i ważne, i staramy się wnikać w sens wszystkich najpotężniejszych symboli i ogromnie wzniosłych, i zagadkowych mitów, które znajdujemy w dostępnym dla nas materiale. Lecz jednocześnie jesteśmy w rzeczywistości o wiele skromniejsi i nieskończenie bardziej pokorni, niż się to laikom wydaje. Istnieją historycy religii tak zaabsorbowani własną wąską specjalnością, że o greckich i egipskich mitach czy też o technikach stosowanych przez

---

* MIRCEA ELIADE, z pochodzenia Rumun, profesor Uniwersytetu Bukareszteńskiego i Sorbony, obecnie kierownik Katedry Religioznawstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Chicago, jest autorem szeregu wybitnych dzieł z tego zakresu i pionierem nowego stylu pracy badawczej nad historia i zawartością ideową religii pierwotnych. Niniejszy artykuł jest rozdziałem z jego książki *Images et symboles* (Paris 1952, Gallimard). Artykuł ten znalazł się również w corocznym wyborze katolickiej firmy Sheed and Ward *Psychology and Comparative Religion: a Study of the Symbolism of the Centre.* Selection II — edited by Cecily Hastings and Donald Nicholl, London and New York 1954, s. 17—43. Przekład w nieznanym skróceniu.

W tej samej kolekcji artykuł J. Simmla S. J., *Mit i Ewangelia,* podkreśla zasadniczą różnicę, jaką religioznawstwo stojące na gruncie historyczności Ewangelii dostrzega między mitami jako objawem religijnych przeczuć czy religijnej myśli ludzkości a faktami historycznymi z tejże dziedziny: „Co to jest mit? Istnieją różne odpowiedzi na to pytanie. Inaczej odpowiada na nie językoznawca,

taoistów i szamanów wiedzą nie wiele więcej niż pierwszy lepszy oczytany niefachowiec. Większość z nas posiada dobrą orientację tylko na wąskim skrawku obszernej dziedziny porównawczego religioznawstwa. I niestety uprawianie nawet tego wąskiego wycinka ma charakter raczej zewnętrzny. Praca polega tylko na odcyfrowywaniu i tłumaczeniu tekstów, studiach z zakresu chronologii i wzajemnych wpływów, monograficznych opisach zabytków itp.

Jesteśmy zmuszeni coraz to bardziej zawężać pole naszych badań — zdając sobie sprawę,. że normy rzetelności naukowej wymagają złożenia ofiary z tej pięknej duchowej kariery, o której śniliśmy w młodości.

Zbyt wysokie wymagania naukowe stopniowo odsunęły ogół wykształconych czytelników od problematyki porównawczego religioznawstwa (choć istnieje kilka szczęśliwych i godnych szacunku wyjątków). Poza wąskim kręgiem kolegów i uczniów nikt prawie nie czyta dzieł specjalistów z tego zakresu. Zwykli ludzie nie czytają naszych książek, ponieważ są one zbyt techniczne lub po prostu nudne — nie dające żadnej strawy duchowej.

Ludzie przestali się interesować obiektywnymi studiami nad religią, skoro uznali w końcu za prawdziwe poglądy, które Sir James Frazer głosi na niemal dwudziestu tysiącach stron swych dzieł i które raz po raz powtarza się przy lada okazji.

---

inaczej psycholog, filozof czy też specjalista z zakresu porównawczego religioznawstwa. Lecz na pytanie dotyczące mitów w Piśmie Świętym odpowiedzieć może tylko teolog i nikt inny. Groziłaby mu jednak kompromitacja, gdyby nie wziął przy tym pod uwagę osiągnięć innych uczonych... Mity nie mają za zadanie przedstawienia realnych wydarzeń. Także »poganie rozróżniali mityczną prehistorię obejmującą czasy, w których na ziemi działali bogowie i kulty ich były ustanawiane, od historii, która może być przedmiotem doświadczenia i rzeczywiście nim była« (Karl Prumm, *Handbuch*, s. 527). Chociaż mity nie przedstawiają realnej historii, nie są one jednak czystymi tworami fantazji. Wszędzie i zawsze człowiek dąży do panowania nad światem poprzez myślenie i poznanie. Doświadcza on wzrostu, kwitnienia i dojrzewania przyrody — oraz jej rozkładu i śmierci, które powtarzają się z roku na rok. Wszędzie natrafia na ślady potęgi, która czegoś od niego żąda i stawia nakazy. Człowiek zdaje sobie sprawę, że dzieła tej potęgi — nieraz niepojęte i straszliwe — mają jednak sens i znaczenie. Stara się pojąć to, co niepojęte, nadać kształt temu, co bezkształtne i niejasne. Chcąc wyrazić we własnym języku to, co Stwórca wypowiedział swoim boskim językiem — człowiek musi uciekać się do obrazów i symboli, odpowiadających strukturze jego władzy poznawczej, łączącej w sobie to, co zmysłowe, z tym co duchowe... Możemy mówić o stworzeniu jako o Mowie Bożej, póki pamiętamy, że pojęcie „mowy", „słowa" jest w tym wypadku używane w sensie analogicznym. Lecz Bóg może też przemawiać do ludzi, przemawiać w sensie dosłownym — objawiając się im. Objawienie Słowa, jak nazywa Kościół zdarzenie, w którym Bóg sam odsłonił się ludziom — jest *par excellence* wydarzeniem historycznym" (ss. 149—150).

Poglądy te sprowadzają się do tezy, że wszystko, co myślał, wyobrażał sobie i czego pragnął człowiek żyjący w pierwotnym społeczeństwie — każdy z jego mitów i obrządków, wszyscy bogowie i całe doświadczenie religijne — to tylko potworna kolekcja okrucieństw, głupoty i przesądów, którą racjonalny postęp szczęśliwie usunął. Niektórzy próbują jeszcze zaspokoić swoją całkowicie uprawnioną ciekawość czytając bardzo złe książki o tajemnicach piramid, cudach yogi, „pierwotnych objawieniach", zatopionej atlantydzie — całą skandaliczną literaturę produkowaną przez dyletanckich neo-spirytualistów i pseudookultystów.

Jesteśmy do pewnego stopnia odpowiedzialni za ten stan rzeczy. Postawiliśmy sobie za cel obiektywne studium zjawiska religii, obiektywne za wszelką cenę, nie zawsze pamiętając, że to, co nazywaliśmy obiektywizmem, było zależne od stylu myślenia właściwego naszym czasom.

Walczyliśmy przez cały niemal wiek o autonomię porównawczego religioznawstwa — przegraliśmy, gdyż oczywiście jest ono nadal zależne od antropologii, etnologii, socjologii, psychologii religii, a nawet orientalistyki.

Dążenie, aby religioznawstwo porównawcze za wszelką cenę osiągnęło rangę „nauki" (*science*), wydało je na łup wszystkich wewnętrznych kryzysów, jakie przeszła nauka nowoczesna. Religioznawcy stawali się kolejno (a niektórzy wciąż jeszcze są) pozytywistami, empirycystami, racjonalistami i zwolennikami historyzmu. Co ważniejsze — ani jeden z modnych prądów, które kolejno znajdowały posłuch wśród religioznawców, ani jedna z ogólnych teorii, które stosowano do zjawiska religii, nie były dziełem fachowca na tym polu. Wypłynęły one z hipotez postawionych przez wybitnych lingwistów, antropologów, socjologów, a następnie przyjmowali je po kolei wszyscy, nie wykluczając specjalistów-religioznawców.

Oto jak obecnie przedstawia się sytuacja: dokonał się wielki postęp w znajomości materiału, lecz osiągnęliśmy go kosztem zbyt daleko idącej specjalizacji, która doprowadziła nas do częściowej rezygnacji z naszego właściwego zawodu. Większość z nas stała się specjalistami w zakresie orientalistyki, klasyki czy etnologii. Pokładamy też niemałe zaufanie w metodach wypracowanych przez współczesną historiografię czy też socjologię, a jednocześnie zapominamy, że studium jakiegoś mitu czy obrządku to nie to samo co historia regionu czy monografia pierwotnego społeczeństwa. Jeden istotny postulat ciągle pozostaje niezrealizowany: Mówiąc o historii religii należy położyć nacisk nie na słowie „historia", lecz na słowie „religia". Istnieją nieprzeliczone dziedziny badań typu historycznego — od historii techniki do hi-

storii myśli ludzkiej — lecz jest tylko jedno właściwe podejście do religii jako przedmiotu badań, a to mianowicie — zajmować się faktami religijnymi. Chcąc pisać historię czegokolwiek, trzeba najpierw zrozumieć, czym ta rzecz jest sama w sobie. Stąd znaczenie prac profesora Van der Leeuw, który tak wydatnie rozwinął fenomenologię religii. Jego liczne i świetnie napisane publikacje na nowo obudziły wśród ludzi wykształconych żywe zainteresowanie religioznawstwem porównawczym. To odrodzenie zainteresowania zawdzięczamy także pośrednio osiągnięciom psychoanalizy i psychologii głębi, zwłaszcza pracom profesora Junga. Zauważono, że historia religii jest obfitą kopalnią materiału nadającego się do porównań z zachowaniem się jednostkowej i zbiorowej *psyche,* studiowanym przez psychologów i psychoanalityków. Jak wiadomo religioznawcom nie zawsze podobało się takie wykorzystanie wyników ich badań. Rozpatrzymy krótko podnoszone przez nich zarzuty.

Na wstępie jedna uwaga: Jeśliby podejście religioznawców do przedmiotu miało szersze perspektywy duchowe, jeśliby ci specjaliści próbowali sami wniknąć głębiej w religijny symbolizm — psychologowie i psychoanalitycy nie mieliby okazji do konstruowania pewnych interpretacji, które wydają nam się niewłaściwe. Psychologowie znaleźli w naszych książkach doskonały materiał lecz prawie zupełnie pozbawiony głębszej interpretacji. Ten fakt skłonił ich do uzupełnienia braków własnymi siłami i dlatego zastąpili religioznawców w konstruowaniu ogólnych hipotez, stawiając je często zbyt pochopnie i bez dostatecznego uzasadnienia.

Reasumując: trudności współczesnego religioznawstwa są dwojakiego rodzaju. 1. Chcąc pozostać obiektywną „naukową" gałęzią historiografii, religioznawstwo porównawcze musi wziąć pod uwagę wszystkie zarzuty, jakie sformułowano przeciw historycyzmowi w ogóle. 2. Z drugiej strony powinno także sprostać konkurencji psychologów, zwłaszcza psychologów głębi, którzy rozpoczęli prace nad materiałem religioznawczym i stawiają hipotezy robocze bardziej płodne, a przynajmniej bardziej pobudzające do myślenia, niż te, którymi posługują się właściwi specjaliści.

Aby wyjaśnić lepiej sprawę — wróćmy do tematu tego artykułu. Gdy głoszę, że mam zamiar zająć się obrządkami Środka i rytualnymi wędrówkami ku nieśmiertelności — porównawczy religioznawca ma prawo mnie zapytać: co rozumiesz przez te terminy? Jakie to obrządki chcesz opisywać? Jakich ludów i kultur? Jaki rodzaj nieśmiertelności masz na myśli? Bo — mógłby kontynuować — epoka Tylora, Mannhardta i Frazera, jak wiesz, minęła. Nie można już dziś mówić o mitach i rytach „w ogóle"

czy twierdzić, że człowiek pierwotny reagował na zjawiska przyrody w jakiś jeden charakterystyczny sposób. Te ogólne terminy to czyste abstrakcje — jak i samo pojęcie człowieka pierwotnego. Konkretem jest zjawisko religii, które jawi się w historii i poprzez historię. A ten prosty fakt, że jawi się ono w historii, znaczy, że jest przez nią ograniczone i uwarunkowane. Jaki więc sens może mieć formuła tego rodzaju, jak „rytualna wędrówka do nieśmiertelności"? Musisz od razu zaznaczyć, o jakiej nieśmiertelności mówisz. Nie jesteśmy bowiem *a priori* przekonani, że ludzkość jako całość posiada jakąś spontaniczną intuicję czy też pragnienie nieśmiertelności.

Nadto mówisz o „obrządkach środka". Czyż jako historyk religii masz prawo tak czynić? Jak można dopuszczać się tak lekkomyślnych uogólnień! Lepiej byłoby zacząć od pytania, w jakiej kulturze możemy wykryć krystalizację pojęcia „centrum" i pojęcia „nieśmiertelność" — i jakie wydarzenia historyczne mają z tym faktem związek? Jak te pojęcia zostały włączone w organizm danej kultury i jakie jest ich miejsce w tym systemie? Jaką drogą szerzyły się i wśród jakich ludów? Skoro odpowiesz na te wszystkie wstępne pytania — wtedy będziesz miał prawo mówić ogólnie o obrządkach nieśmiertelności czy rytach centrum. Jeśli pominiesz te pytania, będziesz mógł uprawiać psychologię, filozofię czy nawet teologię — lecz nie prawdziwe porównawcze religioznawstwo.

Uznaję te wszystkie uwagi i zarzuty i jako historyk religii zamierzam brać je pod uwagę. Nie sądzę, aby trudności były nie do pokonania.

Wiem dobrze, że w naszych badaniach mamy do czynienia z religijnymi zjawiskami. Fakt, że są to właśnie z j a w i s k a (*phenomena),* czyli rzeczy, które nam się jawią, odsłaniają się w czasie — ten fakt sprawia, że, podobnie jak monety, mają one wybite na sobie znaki czasu, momentu historycznego, w którym zaistniały. Nie ma „czystych" faktów religijnych, wyobcowanych z historii i kontekstu swojej epoki. Najszlachetniejsze religijne posłannictwo, najogólniejsze doświadczenie mistyczne, najszerzej rozpowszechniony ludzki obyczaj — jak na przykład religijny lęk, obrządki i modlitwy — wszystko to musi być ujednostkowione i ograniczone, skoro tylko zaczyna być. Kiedy Syn Boży wcielił się jako Chrystus — musiał mówić po aramajsku i zachowywać się jak ówczesny Hebrajczyk, a nie jak joga, taoista czy szaman. Jego posłannictwo religijne — posłannictwo powszechne — było zarazem uwarunkowane przez dawne i współczesne mu dzieje i losy hebrajskiego ludu. Jeśliby Syn Boży narodził się w Indiach — jego nauczanie musiałoby dostosować się

do struktury tamtejszych języków i do historycznych i protohistorycznych tradycji tego zbioru różnych ludów. To zasadnicze i programowe stwierdzenie pozwala nam wyraźnie dostrzec, jak wielki postęp dokonał się w myśli spekulatywnej na przestrzeni od Kanta, którego należy uznać za prekursora historycyzmu, do współczesnych, historycyzujących filozofów-egzystencjalistów.

Człowiek jako byt konkretny, historyczny, autentyczny znajduje się *in situ*. Jego autentyczne i własne istnienie ma swoje miejsce w historii, w czasie — w jego czasie, który nie jest czasem jego ojca. Nie jest on też czasem współczesnych żyjących na innym kontynencie czy nawet w innym kraju. Jeśli tak jest — to czy mamy prawo mówić cokolwiek ogólnie o zachowaniu ludzkim, o ludzkich obyczajach? „Człowiek w ogóle" jest przecież zwykłą abstrakcją, jego istnienie jest wynikiem nieporozumienia, niedoskonałości języka.

Nie tu miejsce na krytykę historycyzmu i historycystycznego egzystencjalizmu. Krytykę taką przeprowadzili już zresztą autorzy bardziej kompetentni w tej sprawie. Zauważymy tylko mimochodem, że to historyczne uwarunkowanie życia duchowego człowieka stanowi jednak — choć na innym szczeblu i przy pomocy odmiennych dialektycznych środków — jakieś wznowienie teorii „uwarunkowań" (geograficznych, społecznych i fizjologicznych), teorii, które obecnie uważa się za nieco staromodne.

Wszyscy zgadzają się, że fakt duchowy, ponieważ jest faktem ludzkim, jest z konieczności zależny od wszystkiego, co tworzy człowieka, począwszy od anatomii i fizjologii aż do struktury języka. Innymi słowy — każdy fakt duchowy musi zakładać byt ludzki w jego całości — byt fizyczny, człowieka społecznego, człowieka ekonomicznego itd. Lecz zdać sprawę z tych wszystkich ludzkich uwarunkowań — to nie znaczy jeszcze opisać adekwatnie życie duchowe człowieka.

Historyk religii różni się od zwykłego historyka tym, że bada takie fakty historyczne, w których przejawia się coś, co przekracza zwykłe uwarunkowanie człowieka przez historię. To prawda, że człowiek zawsze jest *in situ*, lecz sytuacja jego nie zawsze jest po prostu sytuacją historyczną. To znaczy, że nie zawsze człowiek jest uzależniony od tego właśnie momentu historycznego, który jest mu współczesny. Człowiek jako taki zdaje sobie sprawę z różnorodności swych uwarunkowań, które nie sprowadzają się wyłącznie do historycznego kontekstu. Doświadcza on takich stanów, jak sen i marzenie, melancholia i rezygnacja, zachwyt i kontemplacja estetycznego piękna itp. Te stany nie mają charakteru „historycznego", a jednak są równie autentyczne i równie ważne w egzystencji ludzkiej, jak sytuacje historyczne.

Co więcej — człowiek zdaje sobie sprawę z wielu rytmów czasu, nie tylko czasu historycznego i rytmu współczesnej historii. Wystarczy tylko posłuchać dobrej muzyki, zakochać się czy też zacząć się modlić, a już wychodzi się z historycznego „teraz", łącząc się z wiecznym „teraz" miłości i religii. Choćby czytając powieść lub patrząc na scenę odkryć możemy nowy rytm czasu. Ten czas można by nazwać czasem zagęszczonym — z pewnością różni się on od czasu historycznego. Zbyt łatwo przyjmuje się, że autentyczne istnienie można przypisać tylko temu, co doświadczane jest z historyczną świadomością. W gruncie rzeczy rola świadomości historycznej w świadomości ludzkiej jako takiej jest drugorzędna — nawet nie biorąc pod uwagę procesów nieświadomych i podświadomych, które także są częścią życia psychicznego człowieka. W rzeczywistości im bardziej duch ludzki staje się świadomy siebie, tym wyraźniej wyzwala się z historycznych ograniczeń. Na dowód wystarczy wspomnieć mistyków i mędrców wszystkich czasów, a zwłaszcza mistyków i mędrców Wschodu.

II

Od tych zarzutów, jakie można postawić historycyzmowi i historycystycznemu egzystencjalizmowi, wróćmy do naszego własnego węższego problemu, do dylematu, jaki staje przed historykiem religii. Stwierdziłem, że historycy religii zbyt są skłonni do zapominania, jak bardzo fakty, które badają, są powiązane z całą psychiką człowieka, w jak wielkim stopniu są one jej pierwotnym i podstawowym wyrazem. Chcąc uniknąć tego błędu nie powinni ograniczać się do relacjonowania tych faktów jako wydarzeń historycznych. Należy wnikać w nie głębiej, szukać ich znaczenia i wewnętrznych powiązań.

Na przykład: wiemy, że istnieją pewne mity i symbole, które rozszerzyły się po świecie w ramach kultur pewnego typu. Te mity i symbole nie zostały odkryte spontanicznie przez pierwotnego człowieka, lecz ukształtowały się stopniowo dzięki temu, że istniał pewien określony wyraźnie, bogaty splot czynników kulturotwórczych, działający w niektórych konkretnych ludzkich społecznościach. Twory te zawędrowały bardzo daleko od miejsca swego powstania i zostały zasymilowane przez ludy, które bez tego nigdy by ich nie znały.

Myślę, że etnologa może zadowolić precyzyjne studium relacji między pewnymi syntezami religijnymi i pewnymi formami kultury, poznanie etapów ich przenikania do różnych zakątków

świata — lecz nie powinno to wystarczyć religioznawcy. Gdy tylko zdobycze etnologii zostaną uznane i uporządkowane, religioznawca powinien postawić sobie dalsze pytania: dlaczego takie rozpowszechnienie mitu czy symbolu było możliwe, dlaczego w tym procesie rozpowszechniania pewne szczegóły — często bardzo ważne — zanikły, a inne trwały i nadal są żywe?

Jakim to istotnym potrzebom ludzkim odpowiadają te mity i symbole, skoro tak się szeroko rozeszły po świecie? Tych pytań nie powinno się zostawiać psychologom, socjologom i filozofom, bo właśnie religioznawcy najlepiej są przygotowani, aby na nie odpowiedzieć.

Gdy tylko zacznie się studiować tego rodzaju problemy, nie trudno przekonać się, że w mitach i symbolach jawi się nam człowiek w swej sytuacji ostatecznej, a nie w uwarunkowaniu historycznym. Pokazują one, jaką sytuację odkrywa człowiek, gdy ocenia własną pozycję we wszechświecie. Religioznawca wypełnia swoje zadanie, gdy rzuca światło na te właśnie ostateczne sytuacje. Tu jego badania spotykają się z dociekaniami psychologów głębi, a nawet filozofów.

Tego typu badania są możliwe i, co więcej, zostały już rozpoczęte. Można podejmować je bez wahania, odkąd psychologia głębi zwróciła uwagę na fakt, że mityczne symbole i tematy można odnaleźć w psychice współczesnego człowieka. Okazało się, że wszyscy ludzie, bez różnicy rasy i tła historycznego, spontanicznie odkrywają na nowo archetypy, które spotyka się też w pierwotnym symbolizmie.

Podam kilka przykładów takich spontanicznych odkryć na nowo — i zobaczymy, jakie wnioski religioznawca powinien z nich wyprowadzić. Zaczyna być już jasne, jak wielkie perspektywy otworzyłyby się przed religioznawstwem, gdybyśmy umieli odpowiednio interpretować i wykorzystywać własne osiągnięcia oraz zdobycze etnologii, socjologii i psychologii głębi.

Gdyby religioznawstwo zajęło się problemem człowieka, nie tylko jako tworu historycznego, lecz także umiało w nim dostrzec żyjący symbol — mogłoby się stać czymś w rodzaju metapsychoanalizy. Muszę się wytłumaczyć dlaczego używam tak okropnego słowa — sądzę, że istnieje pewna analogia między psychoanalizą a religioznawstwem, gdy to ostatnie przyczynia się do przebudzenia i uświadomienia pierwotnych symboli i archetypów, które wciąż jeszcze żyją lub przynajmniej trwają jak skamieliny w tradycjach religijnych całej ludzkości. Nadto technika badań, którą trzeba tu będzie zastosować, będzie musiała mieć w sobie coś duchowego, jeśli istotnie przyczynić się ma do wyjaśnienia takich właśnie duchowych

symboli i archetypów, jeśli ma uczynić zrozumiałym i spójnym to, co jest aluzyjne, fragmentaryczne i tajemnicze. Tak uprawiane religioznawstwo mógłbym też nazwać nową postacią, nową formą sokratejskiej majeutyki. W *Teajtecie* Sokrates przedstawiony jest jako akuszer: z umysłów ludzkich wydobywa on na świat idee, z których ludzie nie zdawali sobie sprawy. Podobnie religioznawstwo może przyczynić się do przyjścia na świat nowego człowieka. Człowieka, który w sposób bardziej autentyczny i pełny będzie mógł być sobą, gdyż studium tradycji religijnych nie tylko zaznajomi go z pierwotnym sposobem życia, ale i przekona go, jak wielkie bogactwo duchowe można w tym życiu odnaleźć.

Tego rodzaju technika majeutyczna przyczyni się również do wyzwolenia współczesnego człowieka z kulturalnego prowincjonalizmu, w którym grzęźnie, i pozwoli mu przezwyciężyć historycystyczny i egzystencjalistyczny relatywizm. Okaże się jasno, jak bardzo człowiek przekracza historię, nawet w tym momencie, gdy zajmuje się jej tworzeniem, nawet wtedy, gdy pretenduje do tego, aby być nie czym innym, jak tylko „faktem historycznym".

Człowiek jest w pełni sobą, spełnia siebie jako byt integralny, wewnętrznie scalony, wtedy tylko, gdy przerasta swój moment historyczny, gdy nie odrzuca pragnienia przeżycia w sobie na nowo odwiecznych archetypów.

W tej mierze, w jakiej staje ponad procesem historycznym, człowiek współczesny odnajduje swoją „archetypową" sytuację. Nawet sen czy orgiastyczne impulsy mają duchowe znaczenie. Prosty fakt odkrycia rytmów kosmosu w sercu własnego istnienia: rytmu dnia i nocy, lata i zimy — przynosi człowiekowi pełniejszą świadomość własnego przeznaczenia i sensu.

Co więcej — studium porównawczego religioznawstwa może pomóc współczesnemu człowiekowi odkryć na nowo symbolizm tego antropokosmosu, jakim jest ludzkie ciało. Twory fantazji i osiągnięcia poetów są niczym w porównaniu do tego, co może w tym zakresie dać człowiekowi religioznawstwo. Wszystkie te skarby mamy jeszcze do dyspozycji, trzeba tylko uświadomić nowoczesnemu człowiekowi ich obecność. Odzyskanie poczucia własnego antropokosmicznego symbolizmu, który jest tylko jednym z wielu aspektów pierwotnego symbolizmu, da człowiekowi jeszcze jeden nowy wymiar istnienia, wymiar zupełnie zlekceważony i pominięty przez szeroko rozpowszechnione formy egzystencjalizmu i historycystycznego relatywizmu. Pierwotny, autentyczny sposób życia, stanowiąc zaporę przeciw nihilizmowi i historycystycznemu relatywizmowi, nie wyrywa bynajmniej człowieka z jego miejsca w historii. Co więcej, właśnie sama historia może pewnego dnia odkryć swe

własne prawdziwe znaczenie i stać się epifanią ludzkości w jej absolutnym i chwalebnym stanie. Aby zrozumieć, w jakim sensie te słowa „chwalebny" i „absolutny" mogą znaleźć miejsce w historii — wystarczy przypomnieć sobie, jakie jest miejsce historycznego istnienia w judeo-chrześcijańskiej tradycji religijnej.

Oczywiście nie zamierzam sugerować, aby studium religioznawstwa porównawczego miało, czy też mogło zastąpić rzeczywiste doświadczenie religijne, zwłaszcza doświadczenie wiary. Lecz i z chrześcijańskiego punktu widzenia majeutyczna technika tego rodzaju, stosowana w interpretowaniu pierwotnego symbolizmu, okaże się czymś płodnym, owocnym. Chrześcijaństwo jest dziedzicem bardzo licznych i złożonych tradycji religijnych. Pewne ich elementy przetrwały w Kościele, choć ich duchowy sens i teologiczna zawartość są obecnie inne.

W każdym razie żaden człowiek wierzący nie może być obojętny wobec czegoś, co — aby użyć terminologii chrześcijańskiej — jest objawianiem się doskonałej Chwały w świecie.

I wreszcie studium takie może wyjaśnić fakt, którym dotąd zajmowano się zbyt mało, fakt, że istnieje logika symboli, że pewne przynajmniej zbiory symboli wykazują spójność, wzajemne powiązania logiczne, że mogą one być systematycznie formułowane i tłumaczone na język pojęciowy. Ta wewnętrzna logika symboli uprzytomnia nam bogaty w konsekwencje problem: czy domena logosu rozciąga się tylko na pewne strefy indywidualnej i kolektywnej podświadomości, czy też stajemy tu wobec przejawów transcendentnej świadomości? Jest to problem, którego nie może rozwiązać psychologia głębi, ponieważ zajmuje się ona interpretacją symboli występujących tylko sporadycznie i wyjątkowo w umysłach, które znajdują się w stanie kryzysu lub nawet patologicznej regresji. Jeśli chcemy uchwycić prawdziwą strukturę i funkcję symboli, musimy odwołać się do wielkich zasobów materiału nagromadzonego przez porównawcze religioznawstwo.

A nawet wtedy musimy umieć wybierać. Dużą część tego zbioru stanowią formy już zdegenerowane, wypaczone lub po prostu — średniej jakości. Jeśli chcemy dojść do właściwego zrozumienia pierwotnego symbolizmu religijnego — musimy wybierać. Jeśli chcemy ocenić literaturę jakiegoś obcego kraju, nie powinniśmy przecież na chybił-trafił czytać pierwszych dziesięciu czy stu książek, jakie znaleźliśmy w najbliższej wypożyczalni. Miejmy nadzieję, że kiedyś historycy religii zaczną naśladować swych kolegów — historyków literatury — w porządkowaniu materiału według wartości i stanu, w jakim się znajduje. Lecz i tutaj także jesteśmy dopiero u początku drogi.

III

Prymitywne i tradycjonalistyczne społeczności uważają swój świat za mikrokosmos. Granice tego zamkniętego świata są początkiem nieznanego i pozbawionego kształtu bezmiaru. Z jednej strony jest przestrzeń, która tworzy kosmos, ponieważ jest zamieszkana i zorganizowana — z drugiej zaś, poza tą bliską i znaną przestrzenią, rozciąga się tajemniczy i straszny świat demonów, larw, ludzi zmarłych i obcych — chaos, śmierć i noc.

Taki obraz świata zamieszkałego jako mikrokosmosu otoczonego przez ogromne kraje identyfikowane z chaosem czy królestwem umarłych — przetrwał nawet w bardzo rozwiniętych cywilizacjach, takich jak Chiny, Mezopotamia i Egipt. W wielu tekstach wrogowie przystępujący do ataku na terytorium narodowe są uważani za demony i siły ciemności. Wrogowie Faraona to „synowie ruin, wilków i psów". Sam Faraon utożsamiany był z bogiem Re, pogromcą smoka Apofisa, a jego nieprzyjaciele z tymże mitycznym smokiem [1]. Fakt, że atakują oni i narażają na niebezpieczeństwo równowagę i samo życie miasta (czy też innego zorganizowanego zamieszkałego terytorium), wystarczy, aby już nastąpiła identyfikacja przeciwników z siłami demonów. Wrogowie próbują przecież wchłonąć na nowo mikrokosmos w strefę chaosu, z której się wyłonił — to znaczy próbują go unicestwić. Zniszczenie ustalonego porządku, obalenie jakiegoś archetypowego obrazu było równoznaczne z powrotem do chaosu, do stanu nieukształtowania i niezróżnicowania, który poprzedzał kosmogonię. Możemy zauważyć, że tych samych obrazów używa się i dzisiaj chcąc opisać niebezpieczeństwa zagrażające pewnemu typowi cywilizacji. Nadal mówi się o „chaosie", „rozprzężeniu", „ciemności", w które pogrąży się „nasz świat". Czuje się, że i dla nas te wyrażenia oznaczają ruinę pewnego układu rzeczywistości, wybudowanego przez człowieka kosmosu — a tym samym powtórne wejście w stan amorficznego płynnego chaosu. Wyobrażenia o nieprzyjacielu jako o bycie demonicznym, wcieleniu złych mocy — także dożyły naszych dni. Zajmując się tymi mitycznymi postaciami, które wciąż działają w nowoczesnym świecie, psychoanaliza mogłaby pokazać, w jakim stopniu są one projekcją naszych własnych destrukcyjnych pragnień. Ten problem przekracza jednak moje kompetencje. Chcę tu tylko pokazać, że, ogólnie mówiąc, dla prymitywnego świata wrogowie atakujący mikrokosmos byli groźni nie jako ludzie, lecz jako wcielenie niszczycielskich mocy. Jest prawdopodobne, że sy-

---

[1] Zob. M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour: Archétypes et répétition*, Paris 1949, Gallimard, s. 68 i nast.

stemy obronne miast i osiedli powstały w pierwszym rzędzie jako magiczne narzędzia obrony. Te rowy, labirynty, mury, zasadzki skierowane były raczej przeciw inwazji złych duchów niż przeciw napaściom ludzkim [2]. Nawet jeszcze o wiele później w historii, w średniowieczu na przykład, mury miast były obrzędowo poświęcane jako obrona przeciw szatanowi, zarazie i śmierci. Oczywiście nie trudno było w pierwotnym symbolizmie o identyfikację ludzkiego wroga z szatanem i śmiercią. Ostateczny skutek napadów — szatańskich czy wojskowych — jest zawsze ten sam: ruina, dezintegracja i śmierć.

Każdy zamieszkały region, każdy tego typu mikrokosmos posiada coś, co moglibyśmy nazwać „Środkiem", „Centrum" — miejscem *par excellence* świętym. Tu w Centrum to, co święte, objawia się w jakiejś całościowej formie. Może nią być jakaś elementarna hierofania — jak u ludów „prymitywnych" posiadających centra totemiczne. Istnieją też bardziej rozwinięte formy — bezpośrednie epifanie bogów, jak w cywilizacjach tradycyjnych.

Nie powinniśmy myśleć, że ten symbolizm „Środka" posiada geometryczne konsekwencje, tak oczywiste dla zachodniego sposobu myślenia. Każdy z mikrokosmosów może posiadać cały szereg „środków". Jak wkrótce zobaczymy, wszystkie wschodnie cywilizacje — Mezopotamia, Indie, Chiny — posiadają nie jeden, lecz nieograniczoną ilość „środków". Co więcej, o każdym z nich myśli się i pisze jako o jedynym „Centrum Świata". Wielość „środków ziemi" wewnątrz jednego zamieszkałego regionu jest zupełnie do przyjęcia [3], ponieważ nie mamy tu do czynienia ze zwykłą, laicką, homogeniczną przestrzenią geometryczną, lecz z przestrzenią sakralną, świętą, określoną przez hierofanię lub skonstruowaną przez obrządek. Stykamy się z sakralną, mityczną geografią, jedyną geografią, która praktycznie się liczy. Geografia świecka, „obiektywna", jest bez znaczenia, bo jest teoretyczną, abstrakcyjną konstrukcją przestrzeni i świata, w którym naprawdę nikt nie mieszka, świata, który z zasady musi być światem nieznanym. W geografii mitycznej przestrzeń święta jest najbardziej realną przestrzenią, ponieważ, jak na to niedawno zwrócono uwagę [4], dla człowieka pierwotnego mit jest czymś realnym jako zdający sprawę z prawdziwej rzeczywistości, którą jest to, co święte.

---

[2] Zob. W. F. J. Knight, *Cumean Gates*, Oxford, 1936; R. Kerényi, *Labirynth-Studien*, Zürich 1950.

[3] Zob. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris Payot, 1949.

[4] Zob. R. Petazzoni, *Miti e Leggende*, Turin 1948, I, p. V.; G. van der Leeuw, *Die Bedeutung der Mythen, Festschrift für Alfred Bertholet*, Tübingen 1949, M. Eliade, *Traité d'Histcire des Religions*, s. 350 i nast.

W takiej właśnie przestrzeni możliwy jest bezpośredni kontakt ze Świętym wcielonym w pewne przedmioty, lub przejawiającym się w hierokosmicznych symbolach, takich jak Filar Świata, Drzewo Świata itp. W tych kulturach, które znają pojęcie trzech kosmicznych regionów — nieba, ziemi, piekła — centrum jest punktem ich przecięcia. Jest więc punktem, gdzie granice mogą być przekroczone i kontakt między tymi trzema krainami może zaistnieć.

Mamy podstawy sądzić, że wyobrażenie tych trzech krain jest bardzo stare. Spotykamy je na przykład wśród semangijskich Pigmejów na Malakce: w środku świata wyrasta ogromna skała Batu-Ribn, pod nią jest piekło. Kiedyś na Batu-Ribn był pień drzewa sięgający aż do nieba[5]. Piekło, środek ziemi i „brama" nieba leżą więc na tej samej osi i po tej osi można przejść z jednej krainy do drugiej. Wahalibyśmy się z uznaniem autentyczności tej kosmologicznej teorii wśród Semangów, gdybyśmy nie mieli podstaw przypuszczać, że ta sama teoria występowała już w czasach przedhistorycznych[6]. Semangowie mówią, że był czas, kiedy ów pień drzewa łączył z niebem szczyt kosmicznej góry-dachu świata. Mamy tu aluzję do szeroko rozpowszechnionego mitycznego tematu: ongiś kontakt z niebem i stosunki z bóstwem były łatwe i „naturalne", a potem na skutek rytualnej winy kontakt został zerwany, bogowie odeszli jeszcze wyżej w głąb swego nieba. Teraz tylko czarownicy, szamani, kapłani, bohaterowie i królowie zdolni są nawiązać porozumienie na nowo, lecz i to tylko przejściowo i na swój własny osobisty użytek[7].

Mit utraty pierwotnego raju przez jakąś winę należy do bardzo ważnych, lecz, mimo że ma on związek z naszym tematem, nie mogę szerzej go tu omawiać.

Wróćmy do obrazu trzech kosmicznych krain połączonych osią przebiegającą przez „Centrum". Ten archetypowy obraz spotykamy zwłaszcza w dawnych cywilizacjach Wschodu. Nazwa sanktuariów w Nippur, Larsa i Sippar brzmiała *Dûr-an-ki* — „Więź między niebem a ziemią". Babilon miał mnóstwo nazw, między innymi: „dom na fundamentach nieba i ziemi", „więź między niebem i ziemią". Jednocześnie w tymże samym Babilonie było miejsce spotkania między ziemią i krainami piekielnymi, ponieważ

---

[5] P. Schebesta, *Les Pygmées* (tłum. franc.) Paris 1940, s. 156 i nast.

[6] Zob. na przykład: W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme*, „Anthropos", 1914, IX, s. 956—79.

[7] Por. mój artykuł o szamanizmie w „Revue Historique des Religions" vol. 131, 1946, ss. 5—52.

miasto zostało zbudowane na *bab-apsi*, „bramie *apsû*"; *apsû* zaś jest nazwą wód chaosu przed stworzeniem. Tę samą tradycję znajdujemy wśród Hebrajczyków. Opoka Jeruzalem sięgać miała aż do wód podziemnych (*tehom*). Miszna mówi, że Świątynia stoi ponad *tehom* (co jest hebrajskim odpowiednikiem *apsû*). I tak jak Babilon był „bramą *apsû*", podobnie i opoka świątyni Jerozolimskiej zamyka „usta *tehom*".

Podobne tradycje występują w całym świecie indoeuropejskim. Rzymianie, na przykład, uważali *mundus* za miejsce spotkania między światem piekieł i światem ziemskim. Świątynia italska była punktem przecięcia trzech światów — wyższego (boskiego), ziemskiego i podziemnego (piekielnego) [8].

Każde miasto Wschodu leżało w istocie w środku świata. Babilon był *Bab-îlani* — „wrotami bogów", ponieważ tamtędy właśnie bogowie zstępowali na ziemię. Władca chiński miał swą stolicę w pobliżu cudownego drzewa *Kien-mou* — „wyniosłego pnia", gdzie spotykają się niebo, ziemia i piekło. Można by przytoczyć jeszcze niezliczone mnóstwo przykładów.

Wszystkie te miasta, świątynie i pałace, uważane za środki świata, są jakby replikami jednego pierwotnego wyobrażenia: góry świata, drzewa świata, centralnej kolumny wspierającej trzy sfery kosmosu.

Symbole góry, drzewa lub kolumny stojącej w środku świata są oczywiście ogromnie rozpowszechnione. Wystarczy wspomnieć górę Meru w tradycji indyjskiej, Haraberezaiti Irańczyków, germański Himingbjörg, „górę lądów" w tradycji mezopotamskiej, górę Tabor w Palestynie (której nazwa może oznaczać pępek — *tabbur, omphalos*), górę Garizim, także w Palestynie, istotnie zwaną pępkiem świata, i Golgotę, którą chrześcijańska tradycja określała jako środek świata [9]. Fakt, że pewne terytorium, miasto, świątynia czy pałac królewski leży w środku świata, to jest na szczycie góry świata — znaczy też, że jest ono najwyższym punktem ziemi i z tej racji nie było objęte potopem. Teksty rabinistyczne głoszą, że ziemia Izraela nie była zalana przez potop. Według tradycji Islamu najwznioślejszym miejscem na ziemi jest Ka'aba, ponieważ „gwiazda polarna wskazuje, że Ka'aba znajduje się na wprost środka niebios" [10].

Same nazwy świętych wież i przybytków Babilonu wskazują na powiązanie ich z górą świętą, a więc z centrum świata: „Góra Domu", „Dom Góry Wszystkich Lądów", „Góra Burz", „Więź mię-

---

[8] Zob. *Le Mythe, op. cit.* s. 32 i nast.
[9] Zob. *Le Mythe, op. cit.*, s. 30 i nast.
[10] Zob. *Traité, op. cit.* s. 323 i nast.

dzy Niebem a Ziemią". Ziggurat był właściwie kosmiczną górą, symbolicznym wyobrażeniem kosmosu. Jego siedem stopni przedstawiało siedem sfer niebieskich. Wstępując na nie kapłan wchodził na szczyt wszechświata. Ten sam symbolizm odnajdujemy w planie ogromnej świątyni w Barabudur, świątyni pomyślanej jako sztuczna, skonstruowana przez człowieka góra świata. Wspinanie się po jej tarasach jest równoznaczne z ekstatyczną wędrówką do środka Świata: gdy pielgrzym wstępuje na najwyższy taras, przechodzi w nową sferę bytowania, przekracza materialną przestrzeń i wnika w „strefę czystą". Mamy tutaj typowy „obrządek Centrum".

Szczyt góry świata jest nie tylko najwyższym punktem ziemi. Jest także pępkiem świata, punktem, od którego rozpoczęło się stworzenie świata. „Najświętszy stworzył świat jak zarodek" — twierdzi tekst rabinistyczny — „jak zarodek rozrasta się od pępka, tak Bóg zaczął świat od pępka i stąd rozwija się on we wszystkich kierunkach". „Świat został stworzony poczynając od Syjonu" — mówi inny tekst. Ten sam symbolizm spotykamy w Indiach. Według *Rig-Wedy* świat rozpoczął swe istnienie w jednym punkcie [11]. Stworzenie człowieka — będące jakby powtórnym stworzeniem kosmosu — także dokonuje się w środku świata. Tradycja mezopotamska głosi, że człowiek został stworzony „w pępku świata", czyli w tym samym miejscu, gdzie znajduje się *Dur-an-ki*, „więź między niebem a ziemią". W środku ziemi Ormazd stwarza pierwszego człowieka, *Gajômarda*. Oczywiście także i raj, gdzie Adam został ulepiony z gliny, jest położony w środku kosmosu. Raj był pępkiem ziemi i tradycja syryjska utrzymuje, że leżał on na „górze najwyższej ze wszystkich". W syryjskiej księdze zwanej „jaskinią skarbów" znajdujemy wiadomość, że Adam został stworzony w środku ziemi, w tym właśnie miejscu, gdzie miał stanąć krzyż Jezusa. Judaizm zachował tę tradycję dotyczącą faktu stworzenia człowieka. Apokalipsa Judaistyczna i Midrasz zapewniają, że Adam został stworzony w Jerozolimie. Skoro zaś został on pochowany tam właśnie, gdzie był stworzony — w środku świata, na Golgocie — krew Pana odkupuje go także [12].

Najbardziej rozpowszechnionym wariantem symbolizmu centrum jest wariant Drzewa Świata, które stoi pośrodku świata i jest osią podtrzymującą trzy krainy. To drzewo świata, zapuszczające korzenie w piekle, a gałęziami sięgające nieba, można znaleźć w wedyjskich Indiach, w starodawnych Chinach, w mitologii germańskiej a także w religiach „prymitywnych". W mitologiach cen-

---

[11] Zob. *Le Mythe*, *op. cit.* s. 32 i nast., *Traité*, s. 323 i nast.

[12] Zob. M. Eliade, *Le Chamanisme*, Paris 1951, s. 29 i nast., 171 i nast.

tralnej i północnej Azji jego siedem gałęzi symbolizuje siedem lub dziewięć sfer niebieskich, czasem siedem sfer planetarnych. Nie możemy tu rozwodzić się szeroko nad symbolizmem drzewa świata. Tutaj interesuje nas głównie jego rola w obrządkach centrum. Ogólnie możemy powiedzieć, że większość rytualnych drzew świętych, jakie wyliczają religioznawcy, to reprodukcje, niedoskonałe kopie archetypu — Drzewa Świata. Traktuje się je tak, jak by rosły w środku świata. Rytualne drzewa i słupy, poświęcane przed lub podczas religijnej ceremonii, są jakby magicznie przenoszone w środek świata. Musimy tu zadowolić się kilkoma przykładami. W wedyjskich Indiach słup ofiarny (*yupa*) buduje się z drzewa, które jest utożsamione z Drzewem Wszechświata. Podczas ścinania tego drzewa kapłan-ofiarnik mówi: „Niechże twój wierzchołek nie rozedrze nieba, niechże twój pień nie uszkodzi powietrza". Tu mamy do czynienia z samym drzewem świata. Z tego drzewa buduje się słup ofiarny, słup, który jest odpowiednikiem kosmicznej kolumny. „Powstań Panie Puszcz, powstań na szczycie świata!" — wzywa kapłan w *Rig-Wedzie* (III, 8, 3). „Szczytem podtrzymujesz niebo, środkową częścią napełniasz powietrze, swymi stopami umacniasz ziemię" — głosi *Satapatha Brahmana* (III, 7, I, 4). Wzniesienie i poświęcenie ofiarnego słupa stanowi „obrządek centrum". Utożsamiając się z drzewem świata słup staje się z kolei osią łączącą trzy sfery kosmosu. Za sprawą tej kolumny porozumienie między ziemią i niebem staje się możliwe. I rzeczywiście kapłan-ofiarnik wspina się po słupie ofiarnym, przemienionym przez obrządek w oś świata, wspina się ku niebu sam lub z małżonką. Opierając drabinę o słup, mówi do niej: „Pójdź, wstąpmy aż do nieba". Żona zaś odpowiada: „chodźmy" (*Sat. Br.* V, 2, I, 9). Wtedy zaczynają wchodzić na drabinę. Na szczycie, dotykając czoła kolumny, kapłan woła: „Dotarłem do nieba, do bogów — oto stałem się nieśmiertelny" (*Taittirya Samhita* I, 7, 9).

Obrządek indyjski nawiązywał do nieśmiertelności, którą można posiąść przez wstąpienie do nieba. Niedługo zobaczymy, że wiele innych jeszcze obrzędowych wędrówek ku Środkowi Świata również ma na celu zdobycie nieśmiertelności. Upodobnienie rytualnego drzewa do Drzewa Świata jeszcze wyraźniej obserwujemy w szamanizmie centralnej i północnej Azji. Gdy szaman tatarski wspina się na takie drzewo, oznacza to jego wejście do nieba. W pniu drzewa wycina się siedem lub dziewięć karbów. Wspinając się po nich szaman ogłasza, że wędruje aż do nieba. Opisuje on wiernym wszystko co widzi w każdej ze sfer niebieskich, skoro w nią wkracza. W szóstym niebie oddaje cześć księżycowi, w siódmym — słońcu. Ostatecznie w dziewiątym niebie pada na twarz przed *Bai Ülgan,* Najwyższym Bytem, i wręcza mu duszę konia,

który został złożony w ofierze [13]. Drzewo szamana jest reprodukcją, odpowiednikiem Drzewa Świata, rosnącego pośrodku Wszechświata, na jego szczycie bytuje najwyższy bóg, bóg słońca. Siedem lub dziewięć nacięć na tym drzewie symbolizuje siedem lub dziewięć gałęzi Drzewa Świata, to jest siedem lub dziewięć sfer niebieskich. Między szamanem a Drzewem Świata istnieją jeszcze inne mistyczne powiązania, z których zdaje on sobie sprawę. Mówi się, że w snach z okresu inicjacji szaman zbliża się do drzewa świata i otrzymuje zeń trzy gałęzie, z których ma sporządzić obręcze swoich bębnów [14]. Bębny odgrywają wielką rolę w obrządkach szamanów. Właśnie przy ich pomocy szamani osiągają ekstazę. Łatwiej możemy zrozumieć symbolizm i religijną wartość uderzeń bębenka szamana, gdy pamiętamy, że bębenki te zrobione są z drewna pochodzącego z samego Drzewa Świata. Uderzając w bęben szaman przenosi się w ekstazie w pobliże Drzewa Świata. Mamy tu znów mistyczną podróż do „Środka", a więc do Najwyższego Nieba. Szaman wędruje tam i wtedy, gdy wstępuje na obrzędową kolumnę i gdy uderza w swój bębenek [15]. Może on przejść z jednej sfery kosmicznej do drugiej, może wzlecieć aż do nieba dlatego właśnie, że ma żywą świadomość przebywania w samym Środku Świata. Tylko tu bowiem możliwy jest kontakt między ziemią, niebem i piekłem.

IV

Bardzo jest prawdopodobne, że przynajmniej w centralno-azjatyckich i syberyjskich religiach symbolizm Środka znalazł się pod wpływem teorii kosmologicznych pochodzących ze źródeł indo-irańskich, a ostatecznie z Mezopotamii. To wydaje się oczywiste, między innymi na podstawie znaczenia, jakie przypisuje się liczbie siedem. Trzeba jednak koniecznie rozróżnić zapożyczoną teorię kosmologiczną, wypracowaną wokół symbolu Środka, jak koncepcja siedmiu sfer niebieskich, i sam ten symbol. Jak już wywnioskowaliśmy na podstawie jego występowania wśród Pigmejów z Malakki — jest to symbolizm ogromnie stary.

Nawet jeśli moglibyśmy założyć jakieś odległe wpływy indyjskie na tych Pigmejów — i tak jeszcze pozostałaby niewyjaśniona kwestia symbolizmu Środka, którego wyraźne ślady odkrywamy wśród

---

[13] Por. A. A. Popow, *Tavgijcy*, Moskwa-Leningrad 1936, s. 84 i nast.

[14] Wspinanie się na rytualne drzewo podczas obrzędów inicjacji spotykamy też w szamanizmie Indonezji i Ameryki Północnej i Południowej.

[15] Zob. *Le Chamanisme*, op. cit., s. 325 i nast.

różnych przedhistorycznych reliktów (Góra Świata, Cztery rzeki, Drzewo, Spirala i inne). Co więcej: szkoła Graebnera-Schmidta wykazała, że symbolizm osi świata można już wykryć w tak prymitywnych kulturach, jak kultura ludów Arktyki i Północnej Ameryki. Ludy te kojarzą z osią świata kalenicę podtrzymującą dach domostwa. U stóp tej belki składają oni ofiary na cześć mocy niebieskich, ponieważ tylko po tej osi mogą one wstąpić do nieba [16]. Gdy typ domostwa się zmienia, chatę zastępuje jurta (jak u ludów pasterskich centralnej Azji), obrzędową funkcję kalenicy przejmuje centralny otwór kominowy. Gdy ofiara ma być składana, do jurty wnosi się drzewo, którego czubek wystaje przez ten otwór. Drzewo ma siedem gałęzi dla przypomnienia siedmiu sfer. W ten sposób dom jednoczy się z wszechświatem, uważa się, że znajduje się on w Środku Wszechświata, gdyż otwór kominowy znajduje się na wprost gwiazdy polarnej. Powrócę jeszcze do tej symbolicznej identyfikacji domostwa ze środkiem świata, ponieważ w niej właśnie przejawia się ogromnie pouczający aspekt religijnego obyczaju pierwotnego człowieka. Lecz na razie zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy problemie „obrządków wstępowania", które odbywają się w „Centrum". Tatarski czy syberyjski szaman wspina się na drzewo, wedyjski kapłan wchodzi na drabinę. Oba ryty mają ten sam cel: dokonanie wnijścia do nieba. Wiele mitów mówi o drzewie, pnączu, drabinie czy nitce pajęczej łączącej ziemię z niebem, po której pewne uprzywilejowane istoty mogą rzeczywiście dostać się do nieba. Stwierdziliśmy, że istnieją obrządki — drzewa szamana, kolumny wedyjskie — które tym mitom odpowiadają. Wielką rolę odgrywają także rytualne schody, stopnie. Dam tylko kilka przykładów: Polineus (*Stratagematon* VII, 22) mówi o Kosingasie, Królu-Kapłanie z Tracji, który groził swym poddanym, że opuści ich odchodząc drewnianymi schodami do bogini Hery. To wskazuje, że istniały wówczas obrzędowe schody i że wierzono, iż król może wstąpić do nieba. Wniebowstąpienie przez wejście na obrzędowe schody stanowiło prawdopodobnie część jednej z orfickich ceremonii inicjacyjnych. Z pewnością znajdujemy je w inicjacji należącej do kultu Mitry. W misteriach Mitry rytualna drabina (*climax*) miała siedem szczebli, każdy z innego metalu. Według Celsusa (Orygenes, *Contra Celsum* VI, 22) pierwszy szczebel był z ołowiu i odpowiadał sferze Saturna, drugi z cyny (Wenus), trzeci z brązu (Jupiter), czwarty z żelaza (Merkury), piąty ze stopu używanego na monety (Mars), szósty ze srebra (księżyc), siódmy ze

---

[16] Zob. moje studium: *Durohana and the waking dream* w: *Art and Thought. A Volume in Honour of the Late dr Ananda Coomaraswamy*, London 1947, s. 209 i nast.

złota (słońce). Ósmy szczebel, mówi Celsus, przedstawia sferę gwiazd stałych. Wstępując po tej drabinie uczeń przechodził przez siedem sfer niebieskich i zdobywał *empireum*. Zupełnie podobnie można było wspiąć się do najwyższego nieba po siedmiu stopniach babilońskiego Ziggurat, lub przejść przez różne regiony kosmosu pielgrzymując tarasami świątyni w Barabudur. Świątyni, która była zarazem Górą Świata oraz *imago mundi*.

Łatwo dojrzeć w tej drabinie z misteriów Mitry Oś Świata stojącą w środku kosmosu, ponieważ tutaj właśnie następowało przejście, przełamanie granicy między różnymi sferami kosmicznymi. „Inicjacja", jak wiemy, oznaczała śmierć i zmartwychwstanie neofity lub, innymi słowy, zstąpienie do piekieł i wstąpienie do nieba. Śmierć, czy to jako element inicjacji, czy też poza nią — zawsze jest najdonioślejszym Przejściem. Dlatego też wspinaczka jest jej symbolem i w wielu obrządkach pogrzebowych spotykamy symbolizm drabiny czy schodów. Dusza zmarłego wędruje po ścieżkach Góry, wspina się na Drzewo lub pnącz aby osiągnąć niebo. Tę ideę spotykamy praktycznie na całym świecie, od dawnego Egiptu aż do Australii. Zwykłym asyryjskim określeniem „umierania" jest „wziąć w posiadanie Górę". W języku egipskim „posiąść szczyt" jest eufemistycznym odpowiednikiem terminu „umrzeć". W indyjskiej tradycji mitycznej yama, pierwszy człowiek, który miał umrzeć, „wspiął się na górę" i „wędrował wysokimi ścieżkami" aby wskazać drogę wielu ludziom (*Rig-Veda* X, 14, I). Droga zmarłych jest według popularnych wierzeń uralo-ałtajskich drogą w góry. Bohater kara-kirgizki, Bolot, i Kesar, legendarny król Mongołów, w czasie swych prób związanych z inicjacją zwiedzali inny świat wszedłszy tam przez jaskinię położoną na szczycie gór. Podobnie szamani zstępują do piekła przez jaskinię. Egipskie teksty pogrzebowe używały wyrażenia *asket pet* (*asket* — szczebel), aby podkreślić, że drabina Râ jest prawdziwą realną drabiną łączącą ziemię z niebem. „Drabina jest ustawiona dla mnie, abym ujrzał Bogów" — mówi księga zmarłych i dodaje jeszcze: „Bogowie zrobili drabinę, abym przy jej pomocy mógł wnijść do nieba". W wielu grobowcach wczesnych i środkowych dynastii znaleziono amulety przedstawiające drabiny (*maqet*) lub schody. Do dziś spotykamy się z używaniem drabiny podczas obrzędów pogrzebowych u wielu prymitywnych ludów azjatyckich. Na przykład Lolowie i Kareni umieszczają rytualne drabiny na grobach, aby zmarli mogli wspiąć się do nieba.

V

Stwierdziliśmy już, że wyjątkowo bogaty symbolizm łączy się ze schodami — bogaty, lecz zarazem całkiem spójny. Są one obrazem przełamania granic, przejścia z jednego stopnia na inny, przejścia, które umożliwia zmianę sposobu bytowania, a w terminologii kosmologicznej — kontakt między Niebem, Ziemią i Piekłem. Stąd ważna funkcja, jaką pełnią schody i wspinaczka w obrządkach i mitach inicjacji, a także w rytach pogrzebowych, nie wspominając już o koronacjach i ingresach kapłańskich i królewskich, a także o ceremoniach małżeństwa.

Jednocześnie znany jest też fakt, że symbolizm szczebli i wspinaczki często pojawia się w literaturze psychoanalitycznej, co wskazuje, że mamy tu do czynienia z pierwotnym rysem charakterystycznym ludzkiej *psyche*, a nie tylko z produktem historii, pochodzącym z jakiejś określonej epoki, jak dawny Egipt czy wedyjskie Indie. Dam tu tylko jeden przykład spontanicznego odkrycia na nowo tego pierwotnego symbolu [17].

Pod datą 4 kwietnia 1933 Julien Green notuje w swym dzienniku: „Wydaje się, że we wszystkich moich książkach idea strachu czy też innego silnego uczucia łączy się w jakiś niewytłumaczony sposób z myślą o schodach. Zauważyłem to wczoraj, gdy myślałem o napisanych przeze mnie powieściach... (podaje tu przykłady). Dziwię się, jak mogłem ten efekt powtarzać tak często sam go nie zauważając. Jako dziecko śniłem często, że jestem ścigany po schodach. Moja matka miała podobne lęki, gdy była młoda, być może coś z tego pozostało we mnie".

Łatwo zrozumieć dlaczego skojarzył on ideę lęku z obrazem schodów, i dlaczego momenty krytyczne, które opisywał w swoich książkach — miłość, śmierć, zbrodnia — miały miejsce na schodach. Wspinaczka, wstępowanie na schody symbolizuje drogę ku absolutnej rzeczywistości. Każdy zwykły człowiek zbliżając się do takiej rzeczywistości doświadcza ambiwalentnych doznań: lęku i radości, przyciągania i odpychania. Symbol schodów zawiera w sobie ideę uświęcenia, śmierci, miłości i wyzwolenia. A każdy z tych aspektów — momentów istnienia stanowi jakieś przezwyciężenie zwykłego, przeciętnego ludzkiego losu; jest przedarciem się na inny szczebel bytowania. Miłość, śmierć, świętość, poznanie metafizyczne — to wszystko drogi, którymi, jak mówi *Brihadaranyaka*

---

[17] Zob. M. Eliade, *Techniques du Yoga*, Paris 1948, Gallimard, s. 185 i nast. O symbolizmie mandali: C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zurich 1944, s. 139 i nast. oraz C. G. Jung, *Gestaltungen des Unbewussten*, Zurich 1950, s. 187 i nast.

Upaniszad, człowiek przechodzi „od tego, co nierzeczywiste, do rzeczywistości".

Lecz nie powinniśmy zapominać, że schody symbolizują to wszystko dlatego, że w poczuciu człowieka znajdują się właśnie w „Centrum" i tylko dzięki temu mogą one być miejscem kontaktu między różnymi stopniami bytowania. Są one konkretną formą mitycznej drabiny, pnącza, sznura, Świętego Filaru, Drzewa Świata spajającego ze sobą trzy strefy kosmosu.

Jak już zauważyliśmy, za centrum świata uważane były nie tylko świątynie, lecz wszelkie święte miejsca, wszystkie w ogóle miejsca, w których *Sacrum* przenikało w świecką przestrzeń. Co więcej, takie miejsca mogły być tworzone przez człowieka. Tworzenie ich stanowiło jakąś kosmogonię, stworzenie świata. Łatwo zrozumieć dlaczego: świat przecież, jak zarodek, stworzony był od środka. Oto przykład: budowa wedyjskiego ołtarza całopalnego była odtworzeniem stworzenia świata, a sam ołtarz był mikrokosmosem, *imago mundi.* Woda, z którą miesza się glinę na budowę ołtarza, to woda „sprzed początku", podstawą ołtarza jest Ziemia, jego ściany przedstawiają Powietrze itd. (moglibyśmy tu dodać, że to zakłada także konstrukcję kosmicznego czasu, lecz nie mamy tu miejsca, aby się tą sprawą zająć szerzej).

Nie potrzebujemy tu rozwodzić się zbytnio nad faktem, jak często w naszych badaniach spotykamy się z obrzędową konstrukcją „Centrum". Chcę jednak zwrócić uwagę na jedną ważną sprawę: w miarę jak dawne święte miejsca, przybytki i ołtarze, przestają pełnić swą religijną funkcję — symbolizm środka znajduje nowe formy wyrazu, często wręcz zdumiewające — geomantyczne, architektoniczne, ikonograficzne.

Rozważmy na przykład strukturę i funkcję tak zwanej *mandali*[18]. Termin ten oznacza „koło", w dialekcie tybetańskim zaś bywa tłumaczony jako „środek" lub „to, co otacza". *Mandala* składa się w rzeczywistości z szeregu kół, koncentrycznych lub nie. Wszystkie zawierają się wewnątrz kwadratu. Różne bóstwa Tantryckiego panteonu zstępują, aby zająć miejsca w tym diagramie, który rysuje się na ziemi przy pomocy barwnych nici lub kolorowego ryżowego proszku. *Mandala* stanowi *imago mundi* — a zarazem jest i symbolicznym panteonem. Podczas inicjacji neofita jest wprowadzany w różne strefy i poziomy *mandali.* Ten obrządek wnikania — intelektualnej penetracji — może być uważany za ekwiwalent rytu okrążania świątyni (*pradaksina*) lub stopniowego wznoszenia się, taras za tarasem, do „Czystej Strefy".

---

[18] Zob. *Traité, op. cit,* s. 326 i nast.

znajdującej się na szczycie przybytku. Z drugiej strony — wprowadzanie w *mandalę* przypomina też inicjację poprzez wędrówkę po labiryncie. Niektóre *mandale* mają istotnie charakter labiryntów. Funkcja *mandali* jest złożona: z jednej strony wnikanie w nią jest ekwiwalentem obrządku inicjacji — z drugiej zaś strony ma ona bronić neofitę przed szkodliwymi siłami zewnętrznymi, pomagając mu skupić się na jego własnym „środku". Każda świątynia indyjska oglądana z góry jest *mandalą*. Każda jest zarazem mikrokosmosem i panteonem. Po cóż więc konstruuje się *mandale*? Dlaczego są one potrzebne? Po prostu dlatego, że niektórym pobożnym ludziom dawny obrządek przestał odpowiadać, uznali go za martwy, skamieniały — w *mandali* szukają oni bardziej autentycznego, głębszego religijnego przeżycia. Budowanie ołtarza całopalnego, wstępowanie na tarasy świątyni już nie umożliwiało im odkrycia własnego „Środka". Człowiek z okresu Tantry — inaczej niż człowiek pierwotny czy wedyjski — wyzwolił w sobie potrzebę osobistego doświadczenia religijnego, poprzez które pierwotne symbole mogłyby odżyć na nowo w świadomości. Dlatego też pewne szkoły tantryckie zarzuciły używanie zewnętrznych *mandali* i kazały odwoływać się do *mandali* wewnętrznej. Ta zaś mogła być dwóch rodzajów: 1 — pojęta jako czysto intelektualna konstrukcja podtrzymująca medytację; 2 — posługiwano się też odkryciem *mandali* we własnym ciele. W pierwszym wypadku joga wchodził wewnętrznie w *mandalę* i tak osiągał skupienie i bronił się przed rozproszeniami i pokusami. W drugim — rzecz jest bardziej skomplikowana: odkrycie *mandali* we własnym ciele wskazuje na pragnienie utożsamienia siebie — mistycznego organizmu — z mikrokosmosem. Bardziej szczegółowa analiza tego procesu wnikania dzięki technice Yogi w to, co można by nazwać „mistycznym ciałem", zaprowadziłaby nas zbyt daleko. Powiem tylko, że kolejne ożywianie na nowo *chakras* — kół, które uważa się za punkty styczności życia duchowego i życia kosmicznego — identyfikowane jest z wstępną penetracją do wnętrza *mandali*.

Funkcje *mandali* są więc bardzo zróżnicowane. Może ona — jednocześnie lub kolejno — stanowić akcesorium pewnego konkretnego obrządku, wspierać akt duchowej koncentracji lub technikę mistycznej fizjologii. Ta wielowartościowość, zdolność do działania na różnych choć powiązanych ze sobą płaszczyznach, jest cechą symbolizmu Środka w ogóle. Nie trudno pojąć, dlaczego tak jest. Każdy człowiek dąży przecież do „Centrum" i do swego własnego „Centrum", chociażby nieświadomie, bo tam może znaleźć integralną rzeczywistość — Świętość. To głęboko zakorzenione pra-

gnienie ludzkie — pragnienie, aby być w samym sercu rzeczywistości, w samym środku świata, tam gdzie można obcować z Niebem — tłumaczy nam nieograniczoną ilość tworzonych przez człowieka „środków świata". Widzieliśmy wyżej, jak dom utożsamiany bywa z Wszechświatem, palenisko zaś lub komin ze środkiem Wszechświata. I tak wszystkie domy — jak również wszystkie świątynie, wszystkie pałace, wszystkie miasta — stoją w jednym i tym samym miejscu, w Centrum Wszechświata.

Czyż nie ma tu jakiejś sprzeczności?

Istnieje mnóstwo mitów, symboli i obrządków, które zgodnie podkreślają, jak trudno jest dotrzeć do Centrum. Lecz znamy i takie, które zapewniają, że Centrum jest osiągalne, dostępne. Pielgrzymka do Miejsc Świętych jest trudna. Ale każde nawiedzenie kościoła może być pielgrzymką. Nie można dosięgnąć Drzewa Świata — lecz jednocześnie znajduje się ono w każdej jurcie. Droga, która prowadzi do Centrum, jest najeżona trudnościami, lecz jednocześnie każde miasto, każda świątynia, każdy dom jest już zbudowany w Środku Wszechświata. Cierpienia i próby, które musiał przejść Ulisses, są nadludzkie, lecz każdy powrót do domu jest tym samym co powrót Ulissesa do Itaki. Wszystko to wskazuje, że człowiek może żyć tylko w miejscu świętym, tylko w Centrum.

Pewna grupa tradycji świadczy o pragnieniu człowieka, aby tam się znaleźć bez wysiłku — inna zaś kładzie nacisk na trudności, a więc i zasługę związaną z dążeniem do „Środka".

Nie próbuję tu opisać ich historii. Praktycznie wszędzie spotyka się tradycję „łatwą", tę, która dopuszcza możliwość, aby centrum było zbudowane we własnym domu człowieka. Ten fakt zdaje się oznaczać, że tej tradycji należałoby przypisać większą wagę. Wyraża ona szczególną ludzką sytuację, którą moglibyśmy określić jako „nostalgię raju" — pragnienie, aby na zawsze i bez wysiłku zamieszkać w Centrum Świata, w sercu rzeczywistości, aby móc w sposób naturalny wznieść się ponad ludzką dolę, a odzyskać przeznaczenie boskie; w terminologii chrześcijańskiej znaczyłoby to: powrócić do stanu, w jakim żyliśmy przed Upadkiem.

Chciałbym uzupełnić to studium przypominając pewien europejski mit, który wprawdzie tylko pośrednio ma związek z symbolizmem i obrządkami Środka, lecz włącza je w jakiś szerszy jeszcze symbolizm.

Jest to fragment legendy o Parsifalu i Królu-Rybaku [19]. Stary Król posiadający sekret Graala zapadł na tajemniczą paraliżującą chorobę. Nie tylko on sam cierpi. Wszystko wokół niego popada

---

19 *Perceval*, ed. Hucher, s. 466; Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance*, Cambridge 1920, s. 12 i nast.

w ruinę i zniszczenie — pałac, wieże, ogrody. Zwierzęta już się nie rozmnażają, drzewa nie dają owocu, studnie wysychają. Wielu lekarzy próbowało wyleczyć Króla, lecz bezskutecznie. Dniem i nocą przybywają do pałacu rycerze — pierwszą ich troską jest pytanie o zdrowie Króla. Jeden tylko rycerz, biedny, nieznany, wyśmiewany, nie trzyma się uprzejmego ceremoniału. Nazywa się on Parsifal. Nie oglądając się na konwencjonalne grzeczności idzie prosto do Króla, zbliża się do niego i pyta bez żadnych wstępów: „Gdzie jest Graal?"

I oto natychmiast wszystko się zmienia. Król powstaje z łoża boleści, strumienie i źródła napełniają się wodą, rośliny zaczynają kwitnąć, zwierzęta cudownie się mnożyć. Słowa Parsifala wystarczyły, aby spowodować odrodzenie Natury. W tych kilku słowach mieściło się centralne pytanie, to właśnie, które mogło poruszyć, pobudzić, wskrzesić nie tylko Króla-Rybaka, lecz cały Kosmos: gdzie jest najwyższa rzeczywistość, to co Święte, Centrum Życia, Źródło Nieśmiertelności? Gdzie jest Święty Graal? Nikt przed Parsifalem nie pomyślał o postawieniu centralnego pytania — i świat umierał na skutek metafizycznego i religijnego zobojętnienia, z braku wyobraźni, z braku pragnienia rzeczywistości.

Ten fragment wspaniałego europejskiego mitu ujawnia przynajmniej jeden ukryty aspekt symbolizmu Środka. Nie tylko istnieje głęboka łączność między życiem Wszechświata i zbawieniem człowieka, lecz wystarczy nawet postawić problem zbawienia, postawić centralny problem, Problem *par excellence*, aby życie kosmosu na zawsze się odnowiło. Ten fragment mitu zdaje się mówić nam, że śmierć jest często tylko skutkiem naszego zobojętnienia wobec nieśmiertelności.

Mircea Eliade

Tłum. H. B.

CZY KONIEC ERY KONSTAN-TYŃSKIEJ?

Yves Congar, pisząc w „Témoignage Chrétien" o możliwym „nawróceniu się" wielkich religii Wschodu jako o ich „redukcji do absolutu chrześcijaństwa", dodaje, że „coś analogicznego powiedzieć dziś trzeba o samym Kościele".

Słowa francuskiego teologa określają chyba doskonale klimat i kierunki katolickiej myśli zachodniej w jej gorączkowej nieco fazie przedsoborowej. Bo niewątpliwie to jest wciąż klimat odnowy: „nawrócenia". Radykalny, maksymalistyczny, groźny klimat, w którym tylko krok (krok Łaski? krok miłości?) dzieli nieraz świętość od fanatyzmu, twórczą myśl reformatorską od wciąż powracającej w chrześcijaństwie i nieodmiennie tragicznej „pokusy idealizmu". I to jest — we wszystkich dziś chyba dziedzinach refleksji i praktyki — ten sam ciągle kierunek: poszukiwania „absolutu chrześcijaństwa". Znów z ogromną amplitudą możliwości: są tendencje dopatrywania się „esencji Ewangelii" w jej uniwersalnych wartościach etycznych, wartościach ludzkich i po ludzku samowystarczalnych, takich jak humanitaryzm, sprawiedliwość czy elementarna solidarność z „bratem" w każdym człowieku. I nie ma chyba wątpliwości: ten nurt, najsilniejszy dziś w USA, lecz obecny w wielu środowiskach europejskich, ciąży w swych skrajnych konsekwencjach (choć nie w doraźnych wnioskach czy praktyce) ku rozcieńczaniu, a nie oczyszczaniu się religii. Ku jej swoistej sekularyzacji. Ale jest też drugi biegun amplitudy, ciążenie wręcz odwrotne i przybierające ostatnio na sile. Powiedzieć chyba można, że drąży ono w głąb religii, że idzie ku jej sercu. „Absolutem chrześcijaństwa" nie są, w tej perspektywie, jego wartości etyczne. Są one raczej pochodnymi i zarazem warunkami sprawy centralnej, niepodzielnie osobistej i jedynie istotnej, jaką jest spotkanie człowieka z Bogiem, stosunek człowieka do Boga.

O wielu przejawach tej właśnie tendencji informowała już nieraz nasza prasa katolicka. Zaliczyć do nich trzeba przede wszystkim coraz żywsze na Zachodzie zainteresowanie kontemplacją i rosnącą atrakcyjność form apostolatu, które nie polegają przede wszystkim na zaangażowaniu w sprawy świata, lecz na obecności modlitwy (Mali Bracia i Małe Siostry, Benedyktyni w Afryce i w Azji, rewaloryzacja „milczącego świadectwa" w wielu środowiskach Akcji Katolickiej). Bardzo znamienne jest też przesuwanie się akcentów w najrozmaitszych dziedzinach myśli chrześcijańskiej w kierunku „teologii spotkania". Coraz więcej refleksji na temat istoty wiary koncentruje się na przykład właśnie wokół tego jej aspektu: „spotkania", „powołania", osobistej odpowiedzi na wezwanie „po imieniu". Szeroko komentowana na Zachodzie książka Jean Mouroux, „Wierzę w Ciebie", jest jednym z wielu przykładów aury augustiańskiej, która przenika coraz głębiej współczesne sposoby myślenia o wierze i co za tym idzie — o samym kształcie i treści religii.

Jak to pamiętają może czytelnicy „Znaku", Sakrament Pokuty w ujęciu Marc Oraison „jest zdarzeniem, jakie zachodzi w sferze stosunku intersubiektywnego i zasadniczo niepodzielnego między penitentem a Bogiem", a rola spowiednika jest rolą „anonimowego sługi, który ma przygotować ucztę pojednania Miłosiernego Ojca z synem marnotrawnym". Zadanie duszpasterstwa polega, w ujęciu A. Godin, S. J., na „doprowadzeniu ludzi, których dojrzałość duchowa jest jeszcze na poziomie dziecięcym", do tego, czego się nieraz lękają: do samodzielnej, „druzgocącej i życiodajnej konfrontacji z Bogiem Miłosierdzia", oraz do zrozumienia, że taki właśnie jest „sens i zakres pośrednictwa księdza, a nawet pośrednictwa Kościoła, w spotkaniu człowieka z Bogiem".

W swych refleksjach o posłuszeństwie zakonnym K. Rahner S. J. podkreśla, że nie jest ono ani wartością samo w sobie (rodzajem umartwienia), ani też rezygnacją z ryzyka wolności, jakim jest moralna odpowiedzialność za własne czyny i decyzje (łącznie z decyzją wykonania rozkazu). Posłuszeństwo to, jego zdaniem, może być rozumiane i może być podjęte tylko jako element życia „zorientowanego bez reszty na niewidoczne działanie Łaski". W życiu takim, które jest celem i sensem wspólnot zakonnych, Bóg staje się „egzystencjalną Obecnością... realną, namacalną siłą o niezmierzonej potędze, która nam rozkazuje i której mówimy — tak". Posłuszeństwo w milczeniu, posłuszeństwo bezwarunkowe jest więc znów ujęte w kontekście „spotkania", osobistej odpowiedzi na „wezwanie po imieniu" i przez ten kontekst uzasadniane. Względy takie, jak „pożytek z ćwiczenia woli", praktyczna konieczność dy-

scypliny czy nawet autorytet urzędu przełożonych, są w ujęciu niemieckiego jezuity wtórne wobec „absolutu" życia zakonnego: „zupełnego, bezwzględnego TAK, jakim człowiek odpowiada na żądanie, które nie od człowieka pochodzi".

Nieco podobny jest kierunek wielu refleksji Mertona, zawartych w ostatnim zbiorze jego esejów („Sprawy dyskutowane"). Pisząc o źródłach i o rozwoju chrześcijańskiego monachizmu, zestawia on z nieukrywaną nostalgią różnorodność i bogactwo pierwotnego ideału pogoni za Bogiem, ideału, który „otwierał wszystkie rodzaje dróg do kontemplacyjnej doskonałości", który „nie więził w sztywnych granicach jednego systemu... w horyzontach czterech ścian klauzury...", z legalistycznym, scentralizowanym, zsekularyzowanym w znacznej mierze zachodnim monachizmem naszych dni. Tęsknota do „absolutu" religii, do jej radykalnego oczyszczenia z nalotu historycznych konformizmów czy zniekształceń instytucjonalnych wyczuwalna jest też bardzo wyraźnie w innych esejach tego zbioru. „Aby nie zadowalało cię MNIEJ". Słowa św. Jana od Krzyża, które cytuje Merton wyjaśniając sens jego ascezy, mogłyby chyba stanowić motto całej książki. Może — motto całej tęsknoty do kontemplacji współczesnego człowieka? Tęsknoty, która (tak wyraźnie w wielu refleksjach Mertona) jest nie tylko obecnym w niej wszędzie i zawsze szukaniem Boga, lecz też — w jakimś sensie — chęcią ucieczki, wyzwolenia się z „czterech ścian" ludzkich zorganizowanej religii, z tego, co jest nie TYM jeszcze, z „tego co MNIEJ". W książce Mertona powracają wciąż, w najrozmaitszych kontekstach i oświetleniach, uwagi o prymacie Ewangelii, która jest przede wszystkim innym „miłością i wolnością", o szkodach i błędach spowodowanych przez nadmierny instytucjonalizm chrześcijaństwa i płynący zeń fanatyzm czy bezduszną kazuistykę legalistyczną. W eseju o Pasternaku (z którym korespondował) pisze z zachwytem i miłością o tym, jak „pięknie, prymitywnie chrześcijański" był jego rosyjski przyjaciel, którego zmysł religijny, na szczęście, „był dostatecznie nieświadomy, by nie potrzebować oczyszczeń".

Obok cytowanych tu przykładowo myślicieli katolickich, którzy, mówiąc najogólniej, szukają dziś absolutu chrześcijaństwa na drogach „osobistego spotkania", wymienić warto jeszcze filozofa żydowskiego, rabina Heschela. Jest bowiem chyba znamienne, że prace jego („Bóg w poszukiwaniu człowieka", „Człowiek nie jest sam", „Teologia głębi") cieszą się ostatnio rosnącym zainteresowaniem katolików amerykańskich. „Czy przechowywane w świątyniach symbole widzialne i zawarte w książkach doktryny i dogmaty zawierają całość religii?" — zapytuje rabin Heschel. Odpo-

wiedź jego jest oczywiście negatywna. Składnik trzeci, jego zdaniem najistotniejszy, to „postać wewnętrzna" (*innerness*) religii, jej „wymiar w głąb". „Najintymniejsza, ludzka treść czynów i momentów jest nieuchwytna, niewypowiedzialna. A stanowi przecie samo serce religijnego życia człowieka... Cuda dzieją się w dwu wymiarach: w królestwie czasu i przestrzeni, i w królestwie ludzkiej duszy. Czemu tylko zdarzenie w fizycznym świecie mielibyśmy nazywać cudem?" W ujęciu rabina Heschela również „pre-religijne korzenie wiary" tkwią poza zasięgiem doktryn i symboli zorganizowanych wyznań, w pierwotnym, egzystencjalnym wnętrzu człowieka. „Nie wchodzi się we wrota religii przez drzwiczki słów... Nie samymi eksplikacjami żyje człowiek, ale zmysłem tajemnicy i zadziwienia, bez którego nie byłoby religii ani moralności, nie byłoby twórczości ani ofiary... Kamieniem węgielnym religijnej egzystencji człowieka jest stan niepokoju, niedorastania, zadłużenia. Mimo pychy, mimo żądzy posiadania, nie ustaje w nas przecie świadomość, że jest coś, co MAMY zrobić, coś co jest od nas wymagane, oczekiwane. Mamy dziwić się. Mamy czcić. Mamy myśleć. Mamy żyć w sposób, który byłby zgodny z dostojeństwem i z tajemnicą samego życia..."

*

Oba przedstawione tu kierunki szukania absolutu chrześcijaństwa: na drodze „redukcji do etyki" i na drodze „redukcji do osobistego przeżycia religijnego", rzadko naturalnie występują w czystej formie. Obraz dwu biegunów amplitudy jest, jak każdy taki obraz, schematem w dużej mierze umownym. Schemat ten jednak może ułatwić orientację w zawiłych nieraz i pozornie sprzecznych propozycjach i zjawiskach, które składają się na współczesny „rewizjonizm" katolicki. Wydaje się między innymi dość przydatny jako tło coraz liczniejszych dzisiaj dyskusji i postulatów na temat Kościoła. Jest bowiem zrozumiałe, że tutaj właśnie muszą wywierać wpływ i tendencje „sekularyzacyjne", i ciążenie ku swoistemu „uprywatnieniu" religii (czy też — by użyć słowa równie niezgrabnego ale za to „zachodniego" — ku jej „interioryzacji").

Przede wszystkim te tendencje i ciążenia muszą nasuwać szereg pytań o sprawy autorytetu Kościoła. Jego zakresu: wszak poza orzeczeniami obowiązującymi *de fide* istnieją bardzo rozległe dziedziny działań i myśli ludzkich, w których są możliwe — i występują — wątpliwości i konflikty. Sposobów robienia użytku z autorytetu: spór (ciągle nierozstrzygnięty) o „środki bogate i ubogie" jest

tu tylko jednym z przykładów możliwych pytań. Konkretnych metod uwzględniania świadomości wierzących w rozwoju doktryny. Rolę tej świadomości oświetlił Newman, do którego prac często się teraz powraca, ale praktyczne wnioski z jego teorii wydają się jednym z palących, a nienajłatwiejszych zadań współczesności.

Dość powszechny dziś, nie tylko wśród teologów, głód absolutu chrześcijaństwa, jego „czystości", jego „uniwersalnej esencji", każe często stawiać te i inne podobne pytania w dość wysokiej temperaturze emocjonalnej. Przyczynia się do tego niewątpliwie narastająca wszędzie podejrzliwość wobec „instytucji" w ogóle, wobec wszystkiego co „zinstytucjonalizowane". „Mówi się nam tak wiele o tym, co jest istotą Kościoła Chrystusa — pisze korespondent „Témoignage Chrétien" — a byłby już najwyższy czas, aby stało się jasne co nią NIE JEST".

Bardzo liczne są jednak naturalnie wypowiedzi i postulaty spokojniejsze i dokładniej sprecyzowane. W Niemczech na przykład toczyły się w ubiegłym roku interesujące dyskusje na temat tego, w jakiej mierze są obowiązujące dla wierzących encykliki papieskie. Znane wyjaśnienie, że „nie są one wprawdzie obowiązujące *de fide,* ale są obowiązujące religijnie", które podtrzymał Oswald von Nell Breuning S. J., spotkało się z krytyką paru publicystów świeckich (O. Schneider, E. K. Winter) jako „niewiele mówiące w praktyce" zwykłym wiernym i „mogące prowadzić do szkodliwego pomieszania uwarunkowanych historycznie dzieł myśli ludzkiej: filozofii i socjologii, z niezmienną substancją wiary".

Dość szeroko znany jest spór dotyczący sposobów, jakimi Kościół może czynić użytek ze swego autorytetu w sprawach świeckich. Oba istniejące dziś poglądy na ten temat referował między innymi John Courtney Murray S. J. w omawianej w „Znaku" książce, „Oto są prawdy, które wyznajemy". W Europie najczęściej bodaj cytowana jest praca pt. „Dwie suwerenności", której autorem jest Joseph Leclerq. Obaj ci myśliciele (podobnie jak Henri de Lubac, Jacques Maritain i wielu innych) są zdania, że jakkolwiek Kościół ma prawo do „pośredniej władzy" w dziedzinie spraw doczesnych, gdyż autorytet Jego, jako dotyczący porządku duchowego, jest wyższego rzędu niż autorytet zwierzchności świeckiej, to narzędzia owej „pośredniej władzy" winny być ograniczone wyłącznie do „broni duchowych". Nie mogą więc ich stanowić metody i środki, którymi posługują się potęgi świeckie w walce o świecką władzę, jak naprzykład partie polityczne, najrozmaitsze mechanizmy ekonomicznego i politycznego nacisku i w ogóle akcje o charakterze ściśle doczesnym. Pogląd, że zasada „pośredniej władzy" pozwala w pewnych okolicznościach akcje takie podejmować, reprezentowany jest

przez niektórych myślicieli niemieckich i włoskich. Broni go także znany czytelnikom polskim teolog szwajcarski, Ch. Journet.

Ze sprawami autorytetu Kościoła wiążą się wreszcie w sposób mniej lub bardziej bezpośredni wysuwane z wielu stron żądania „większej swobody", „większego wpływu", „większego stopnia inicjatywy". Postulaty takie stawiają teologowie, którzy domagają się coraz dobitniej „prawa do poszukiwań", nawet prawa do błędów; stawiają je zwolennicy „decentralizacji" organizacyjnej i zwiększenia samodzielności biskupów; stawiają je misjonarze, stawiają je działacze świeccy. Przykładowo tylko wymienić tu można niedawny artykuł K. Rahnera S. J. pt. „Egzegeza a dogmatyka" w którym autor udowadnia, że dla rozwoju doktryny konieczna jest znacznie swobodniejsza niż dotąd dyskusja teologów, i jego liczne prace postulujące szerszy niż dotąd udział laikatu w życiu organizacyjnym, a także w myśli religijnej Kościoła. Jedna z tych prac pt. „Wolność słowa w Kościele", omawiana była w „Znaku".

Źródła wszystkich tych żądań i nastrojów są rozmaite. Wzrasta bez wątpienia dojrzałość religijna i wzrasta powszechna świadomość demokratyczna, która nie może być bez wpływu także na myślenie o Kościele. Kryzys religijności, kryzys powołań, zwiększenie się i skomplikowanie zadań misyjnych to zjawiska, które stwarzają naglącą praktyczną konieczność czynnej pomocy laikatu w dziedzinach zarezerwowanych dawniej dla duchowieństwa, i zrozumiałe jest, że laikat, przyjmując zadania, pragnie również współodpowiedzialności. Niewątpliwe jest wreszcie, że sposób pojmowania Kościoła jako organicznej „wspólnoty wierzących", przedstawiony w Encyklice *Mystici Corporis Christi* (1943) ugruntował się i wydaje dziś owoce w postaci praktycznych wniosków i konsekwencji, idących nieraz dość daleko. W połączeniu z tendencjami do „oczyszczania" religii ze wszystkiego co „instytucjonalne" daje to tęsknoty czy nastroje (bo rzadko skrystalizowane już propozycje), w których upragniony obraz Kościoła przypomina rzeczywiście klasyczną „wspólnotę wierzących": ubogą, bezkompromisową, ewangeliczną i swoiście demokratyczną gminę pierwszych chrześcijan. Obraz ten przeciwstawia się, nie bez goryczy, współczesnemu obliczu doczesnej instytucji Kościoła: scentralizowanej, potężnej „organizacji masowej", której struktura, rygory i konieczności praktyczne i dyscyplinarne budzą często odruchy niechęci i protestu.

Nastroje „rewizjonistyczne", których psychologiczne tło stanowi, jak widzimy, wciąż to samo marzenie o „czystym chrześcijaństwie", w tym wypadku o Kościele jako o wspólnocie „czysto" ewangelicznej, znajdują odbicie nie tylko w dyskusjach o zakresie

i formach autorytetu. Widoczne są też one w przemyśleniach i propozycjach dotyczących form apostolskiej i misyjnej obecności Kościoła w świecie współczesnym. Równie interesująca co znamienna wydaje się tu wydana w tym roku we Francji książka pod tytułem „O Kościół w stanie misji".

Obaj jej autorzy są specjalistami w dziedzinie zagadnień misyjnych. André Rétif jest znawcą ich światowej perspektywy: problemów chrystianizacji Afryki i Azji oraz spotkania katolicyzmu z Kościołem prawosławnym. Streszczenie jego artykułu o „nowych religiach czarnej Afryki" drukowane było w „Znaku". Louis Rétif jest członkiem zakonu Synów Miłosierdzia (znanego czytelnikom „Znaku" z artykułu o „misjach na kółkach") i jednym z najwybitniejszych pionierów odnowy parafii francuskich.

Walcząc w swej ostatniej książce o „Kościół w stanie misji" Louis i André Rétif wyciągają praktyczne wnioski z dość powszechnie już uznanego faktu, że „teren misyjny", czyli taki, gdzie chrześcijaństwo musi dopiero zostać zaszczepione od samego początku, to nie tylko kraje Afryki czy Azji, ale też rosnące grupy i środowiska społeczeństw europejskich. Zaszczepienie chrześcijaństwa w tych grupach i środowiskach, czyli w zdechrystianizowanych odłamach inteligencji technicznej i w masach robotniczych, wymaga, zdaniem autorów, „wcielenia" Kościoła w ich rzeczywistą egzystencję. Mówiąc konkretnie, wymaga wejścia księży i apostołów świeckich do ich wnętrza i bezkompromisowego podzielenia ich warunków, ich trosk i ich sposobów myślenia. Już sam wstrząs, jaki przeżyli księża robotnicy w zetknięciu z prawdziwym życiem świata pracy, wstrząs tak głęboki, że prowadził nieraz do klęsk i załamań, świadczy bowiem o rozmiarach przepaści jaka otwierać się zaczyna między Kościołem a otaczającym go, w coraz większej mierze, „po-chrześcijańskim" światem.

„Aby parafia współczesna mogła być naprawdę »w stanie misji«, konieczne są czołówki pionierów, wysyłane w głąb środowisk pogańskich. Parafia, głęboko świadoma powszechności Kościoła oraz kontrastujących z nią własnych powiązań socjologicznych, musi zdawać sobie sprawę z ogromu hipotek, jakimi obciążona jest dziś w ludzkich oczach Ewangelia. Musi też czuć, jak jest obca mentalności, pracy, rozrywkom mas, które ją otaczają. Dlatego powinna zdobyć się na gotowość ścisłej współpracy z księżmi i z działaczami świeckimi, którzy byliby dostatecznie wolni od parafialnych powiązań i nawyków, aby wytyczać szlaki autentycznych misji na terenach obcych dziś Kościołowi".

Mamy więc do czynienia z postulatem, który rewiduje, jeśli nie wręcz kwestionuje, obecny „kształt doczesny" Kościoła, tym razem

formy jego działalności misyjnej, a pośrednio też duszpasterskiej. I znów rewizja owa zdaje się przebiegać pod kątem „oczyszczania", redukcji do swoistego „absolutu" apostolstwa. Pisząc o „znaczeniu proroczym i dla Kościoła uniwersalnym" kilkuletniej obecności księży robotników w sercu świata po-chrześcijańskiego, którym, w wypadku Francji, była klasa robotnicza, Louis i André Rétif podkreślają głęboko ewangeliczny sens misji tego właśnie typu. „Wszak ubogich wybrał Bóg na depozytariuszy Królestwa. Ubodzy naszych dni to nasz świat pracy: te jego środowiska, które nie zawsze cierpiąc nawet niedostatek materialny, cierpią przecież niedostatek wolności, godności, samowiedzy... A iluż chrześcijan ma naprawdę żywą świadomość niezastąpionej misji ubogich w Kościele Chrystusa? Iluż pamięta, że lud, autentyczny, dzisiejszy »lud« jest nosicielem Ducha tak samo, jak było za czasów apostolskich?... Kościół w stanie misji to nie historyczna *chrétienté,* która czyni przegląd broni i wojsk, jakimi rozporządza, przelicza rzesze do nauczania, rekrutuje kadry, określa taktykę, jaka ma posłużyć do odbicia z powrotem terytoriów utraconych czy aneksji nowych zdobyczy. To raczej, to przede wszystkim Kościół, który stawia sam siebie w stan zakwestionowania. To Kościół, który wraca do sensu swego istnienia, który odsuwa nagromadzone w ciągu wieków złoża kurzu i historii, aby odsłonić diament czysty i twardy, dany aby blask jaśniał oczom ludzi. To Kościół, który powraca znów do całej prostoty i całej surowości polecenia Chrystusa: »idąc tedy nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego«".

Praktyczna propozycja wysyłania na tereny po-chrześcijańskie „pionierów", nie związanych z obecną strukturą parafialną i z obecną parafialną mentalnością, ma więc, jak widzimy, bardzo szerokie implikacje. Już przez to samo że taka właśnie, ewangeliczna, pierwotna forma apostolatu przedstawiona jest — i to z naciskiem — jako naprawdę autentyczna i naprawdę celowa, postawione są pośrednio pod znakiem zapytania inne praktykowane dzisiaj formy. Autorzy zresztą nie wahają się powiedzieć wprost, że postulowany przez nich „stan misji" Kościoła jest nieodłączny od Jego „stanu zakwestionowania".

Jeszcze skrajniej i w sposób bardziej generalny ujmują tę samą w zasadzie sprawę niektórzy myśliciele niemieccy. Przedmiotem ich studiów i ich krytyki jest Kościół jako zjawisko historyczne. Ich pytanie, stawiane w najrozmaitszych ujęciach, jest wciąż to samo: czy zwrot konstantyński, który uczynił Kościół jedną z potęg świeckich, wikłając go w rozgrywki i konieczności „świata", nie był tragicznym, zasadniczym rozminięciem się z misją i z du-

chem Ewangelii i czy przeto „w stan zakwestionowania" nie należy dziś stawiać całej struktury i charakteru doczesnej, historycznej instytucji, zamiast poprawić tylko jej poszczególne odcinki. Zrozumiałe jest, że pytanie takie nasuwa konieczność zrewidowania, nieraz w punktach bardzo istotnych, wielu przyjętych dotąd poglądów.

Jednym z nich jest na przykład traktowanie wszystkiego, co w historii Kościoła uznać trzeba za niesłuszne i złe, jako „błędów jednostek", które są indywidualną niedoskonałością ludzką i które przeto nie mogą podać w wątpliwość słuszności historycznej drogi, historycznego kształtu Kościoła jako całości. W swej książce pt. „Kościół ludowy czy Kościół wierzących" Rudolf Hernegger wychodzi z odmiennego założenia. Kościół w jego ujęciu nie jest czymś ustanowionym przez Boga jako niezmienne, w czym — niejako akcydentalnie — pleni się „też" to co ludzkie. Jest on procesem historycznym, mówiąc ściślej: „procesem historii zbawienia", który to proces za wolą Boga spoczywa też w rękach ludzi. „To, co ludzkie", należy przeto do substancji Kościoła i wobec tego słuszne albo fałszywe mogą być nie tylko indywidualne decyzje Jego członków, ale cały kierunek historycznego przebiegu, cały historyczny kształt, jaki obiera w tym czy innym okresie jego widzialna instytucja. „Gwarancja pomocy Ducha Świętego — podkreśla Hernegger — nie jest gwarancją, że ta pomoc będzie zawsze wykorzystana".

Współczesna krytyka ery konstantyńskiej kwestionuje więc, jak widzimy, nie „błędy jednostek", jak krytyka tradycyjna, i nie pojedyncze odcinki doczesnego „kształtu Kościoła", jak to często czynią Francuzi, lecz słuszność sześciuset lat historycznej drogi, a więc słuszność i niezmienność całej wyrosłej z tej drogi struktury czy systemu instytucji. Stanowisko takie opiera się na charakterystycznej koncepcji historii świętej, historii zbawienia. R. Hernegger widzi ją jako „proces". Jeszcze jaśniej formułują tę myśl W. Beutler i J. Erzner w pracy o historyczności Kościoła. „W historii, w tej istotnej, świętej historii, Kościół jest partnerem Boga, Którego oblicze kryje się za krańcem czasów. Własna historia Kościoła jest wiecznym dialogiem czynów i przyzwoleń Boga i czynów, i zaniechań człowieka... W każdym momencie historii jej władca — Bóg — ofiarowuje ludziom zbawienie. I w każdym momencie ludzie mogą spotkać się z Nim lub się rozminąć, mogą je przyjąć albo odrzucić.

...Jądrem dzisiejszej chrześcijańskiej samowiedzy jest więc historyczność samej wiary. Być człowiekiem to odpowiadać na wezwanie rzeczywistości, to wybierać, decydować, działać. Być chrześcijaninem to słuchać wezwania Boga i znów — wybierać, decydować, działać. To jedno. Drugie to — dawać świadectwo Chrystusowi.

Tutaj właśnie dochodzimy do historyczności samej wiary chrześcijańskiej. Jej pewność, jej przedmiot, jej wskazania przekazuje wierzącym łańcuch konkretnych ludzi, którzy powiedzieli im o Chrystusie, którzy o Nim »zaświadczyli«. Na początku łańcucha stoją Apostołowie, których apostolską legitymacją było to, że Go widzieli »na własne oczy«.

»Nauka Kościoła« nie jest więc filozofią, teorią naukową czy światopoglądem (chociaż Chrystus poza wszystkim innym był niewątpliwie, filozofem i mędrcem), lecz jest świadectwem. Świadectwem historyczności Chrystusa. Świadectwem wiary w Niego przez przyjęcie Jego żądań. Świadectwem uznania, tak jak kazał, Ojca i Boga za cel i za spełnienie wszystkich i wszystkiego, przez posłuch dla boskiego wezwania, w każdym kolejnym dniu historii aż do jej końca".

Jeśli historia Kościoła, tak jak każda indywidualna historia zbawienia, jest „dialogiem" Boga i ludzi, a nie ciągiem zdarzeń „danych z góry", nieuniknionych, choć nieraz niepojętych, jeżeli jest „świadectwem", a nie tylko przekazem doktryn, to możliwe są w niej „zaniechania i rozminięcia", i co więcej — są one po ludzku sprawdzalne. Zdaniem Herneggera „można i trzeba starać się kontrolować ludzkimi metodami słuszność lub fałsz historycznego, doczesnego oblicza Kościoła, zestawiając je z tym, co w sposób po ludzku zrozumiały objawił Chrystus, gdy go zakładał".

Krytyczne badania po-konstantyńskie oblicza Kościoła prowadzone są dziś naturalnie nie tylko w Niemczech. Coraz liczniejsi myśliciele katoliccy, między innymi Henri de Lubac, Yves Congar, Reinhold Schneider, podkreślają otwarcie, że „po-konstantyńskie motywacje", czyli — mówiąc po prostu — motywy płynące z żądzy władzy i z konieczności z władzą związanych, miały ogromny wpływ nie tylko na przebieg poszczególnych zdarzeń historii, ale też na sam charakter doczesnej instytucji Kościoła. Przekształciwszy się raz w potęgę świecką, znalazła się ona w splocie świeckich konieczności, a walka o to, by swą pozycję zachować (nieunikniona dla świeckich potęg) zaciskała ów splot. „Bakcyl żądzy władzy" znalazł więc odbicie w najrozmaitszych dziedzinach życia i działalności. W stosunku między Urzędem kościelnym a masą wiernych i w charakterze wspólnoty katolickiej jako całości; w panujących pojęciach o treści i zakresie wiary; w formach kultu; w postawie wobec „świata", szczególnie wobec państwa. Najbardziej niepokojące jednak, zdaniem niektórych krytyków współczesnych, nie było to, że istniały przyznawane dziś często „odchylenia" od „reguły" Nowego Testamentu, ale że odchylenia owe właśnie stawały się zwolna regułą. To, co było lub wydawało się

konieczne dla potęgi świeckiej, przedstawiało się w odczuwaniu wielu kościelnych działaczy, a z czasem też w wielu pracach teoretycznych, jako konieczne absolutnie, samo przez się zrozumiałe i nie podlegające zestawieniom z duchem głoszonych prawd, które były „prawdami na użytek prywatny". W ten sposób powstawały zadziwiające nas dziś czasem sytuacje, w których ludzie o nieskazitelnej, heroicznej nieraz moralności osobistej podejmowali w imieniu instytucji Kościoła decyzje przerażająco dalekie — i w swej treści, i w swych motywacjach — od nakazów Ewangelii.

Wszystko to jest dziś znane i przyznawane w wielu środowiskach intelektualnych Zachodu. Radykalny odłam krytyki niemieckiej (przedstawione tu poglądy nie są bowiem oczywiście w Niemczech powszechne) idzie jednak o krok dalej ku wnioskom praktycznym. Era konstantyńska zdaniem tej krytyki nie jest skończona. Chociaż bezpośredni udział Kościoła w życiu politycznym jest mniejszy, niż był, jego doczesna instytucja ma jednak nadal charakter potęgi świeckiej, uwikłanej w świat, i sytuacja ta warunkuje nadal jej strukturę, formy działania, ogólny charakter prowadzonej polityki oraz ogólny „klimat psychologiczny": aura, w jakiej przedstawiana jest i wyznawana wiara, przeniknięta bywa tak dalece wymogami zorganizowanej religii i jej interesów praktycznych, że punkty centralne tej wiary muszą blednąć i w odbiorze wierzących, i tym bardziej w odbiorze katechumenów. Przyczynia się do tego niewątpliwie postawa wielu działaczy katolickich, w których świadomości obrona „interesów Kościoła", nadrzędna wobec innych nakazów, bywa często synonimem obrony jego interesów wyłącznie świeckich. Nie wolno więc, sądzą współcześni „rewizjoniści", godzić się spokojnie na taką sytuację. Nie wolno godzić się, by było rzeczą „samo przez się zrozumiałą", że „Kościół, jako widzialna instytucja, przechowuje wprawdzie i przekazuje nienaruszony depozyt wiary, depozyt idei, lecz w swej praktyce i w swym zewnętrznym obrazie wcale go nie odzwierciedla".

„Nie godzić się" jednak to jeszcze nie to samo co posiadać niezawodne recepty szczegółowe. Nawet najbardziej radykalni autorzy niemieccy zdają sobie niewątpliwie z tego sprawę. We wspomnianym już artykule o „historyczności Kościoła" W. Beutler i J. Erzner podkreślają, że „asymilacje do poszczególnych kultur są dla Kościoła nieuniknione, musi on wciąż na nowo wrastać w procesy historii... Świadectwo Chrystusa trafiło na Greków i na Rzymian i ich odpowiedź była rzymska i grecka. Wiarę chrześcijańską przyjęli cesarze, książęta i hierarchowie i odpowiedzieli na nią w kategoriach pojęć i interesów swych urzędów. Byłoby więc wątpliwą mądrością po szkodzie wyrokować zbyt arbitralnie o »fałszu« ro-

związań grecko-rzymskich, konstantyńskich czy łacińsko-niemieckich, oceniać owe rozwiązania w zestawieniu z abstrakcyjnymi, »lepszymi« alternatywami, które nie były wówczas realne"...

Czy i o ile są realne dziś? W. Beutler i J. Erzner ograniczają się tu do podkreślenia, że historia Kościoła nie jest jedynie procesem asymilacji, lecz też procesem kolejnych wyzwoleń, i w perspektywie „wyzwolenia" przede wszystkim bronią konieczności krytycznych, bezkompromisowych ocen przeszłości. Również inni autorzy, którzy postulują „zakończenie" ery konstantyńskiej, są zazwyczaj dość wstrzemięźliwi co do jego praktycznych sposobów i form. Być może, gra tu pewną rolę fakt, że — jak zauważył J. Konrads pisząc o krytyce Kościoła — „krytyka destrukcyjna jest bezpieczniejsza niż konstrukcje. Kto przekonał się, że katolicyzm jako społeczność widzialna nie jest świadectwem chrześcijaństwa dla świata, nie obawia się krytykowania tego stanu rzeczy. Niebezpieczeństwo zaczyna się nie tam, gdzie się kwestionuje system istniejący, ale tam, gdzie się proponuje lub tworzy nowy. W dziedzinie konstrukcji bowiem, a więc już po drugiej stronie krytyki, rozpoczyna się ewentualność herezji, absolutyzowania »własnych prawd«, łamania posłuszeństwa wobec Kościoła".

Nawet jednak nie proponując szczegółowych zmian istniejącego systemu można bardzo wyraźnie postulować ich kierunki, i kierunki te bywają znamienne.

G. Hirschauer w artykule pt. „Podejrzenie o ideologię", podkreśla, że Kościół, instytucja powołana do głoszenia szczytnych zasad moralnych, nie może ustawiać się w sytuacji, w której sam tych zasad nie byłby w stanie respektować. „Chodzi o to, aby stał się on wspólnotą w i e r z ą c y c h w te zasady, wspólnotą grzesznych świętych, która chce realizować własnym życiem Nowe Przymierze Kazania na Górze, i przez taką, nie teoretyczną lecz egzystencjalną realizację przybliżać dopełnienie się planu zbawienia. Punkt ciężkości nie będzie wtedy leżał w możliwie nieskażonym przekazie „ideału", niezależnie od faktu, że jesteśmy wszyscy, nieprawdaż, »słabymi ludźmi«, ale w możliwie konkretnym przedstawieniu r z e c z y w i s t o ś c i Ewangelii w materii naszej »słabej ludzkości«...

...Oczywiste jest, że we »wspólnocie wierzących« będą grzechy, będą »słabości«. Ale te grzechy nie będą już czymś samo przez się zrozumiałym, czymś nieuniknionym dla utrzymania się w świecie, czymś niesprawdzalnym w końcu wcale, jako grzech. Bo będzie kryterium stałe. Będzie można sprawdzić, rozpoznać: tu oto jest grzech i tu oto jest wtargnięcie »świata« na ścieżkę, którą Kościół

karczuje mozolnie wśród jego napierających pokus. I która jest ścieżką historii świętej".

Znowu więc jesteśmy w klimacie „nawrócenia", radykalnym, manichejskim niemal w swych żądaniach „czystości". I znowu kierunkiem dążeń jest swoisty absolut chrześcijaństwa. Wydaje się nawet, że w wizji „wspólnoty wierzących" zbiegają się i splatają obie tendencje wymienione we wstępie tych uwag: Kościół jako społeczność, której celem głównym („punktem ciężkości") jest życie według Kazania na Górze, to wszak „redukcja do etyki" nie tylko rozlicznych „interesów instytucji", ale też rozmaitych zadań kapłańskich, nauczycielskich i duszpasterskich. Jednocześnie jednak postulat pojmowania i realizowania historii, a więc jej poszczególnych konkretnych sytuacji, jako „dialogu" wezwań Boga i odpowiedzi człowieka (w tym wypadku odpowiedzi konkretnych ludzi Kościoła) „redukuje" nieprzeliczone nawarstwienia i konieczności zorganizowanej religii do centralnej sprawy religii, po prostu: do osobistej „konfrontacji człowieka z Bogiem Miłosierdzia".

*

Pokusa idealizmu? Zarzut taki wysuwany dziś bywa nierzadko pod adresem poszczególnych prac czy poszczególnych propozycji. A może trzeba powiedzieć więcej. Powiedzieć, że nie te czy inne konkretne żądania, ale sama aura współczesnej „odnowy", podobnie zresztą jak aura współczesnej literatury, jest tą pokusą przeniknięta. Nic poniżej absolutu. Nic poza „czystą", nieskłamaną w niczym, nieuwarunkowaną „esencją" spraw. Czyż tu nie leżał zawsze klucz klęsk i szaleństw ale też oczyszczeń i odrodzeń myśli i wartości ludzkich? Klucz kolejnych nawrotów neoplatonizmu, klucz Reformacji, „czarnej literatury" naszych własnych dni i „katastroficznego" katolicyzmu burzliwych odłamów odnowy? I czyż nie na tej linii właśnie leży też współczesny spór o oblicze Kościoła? Na linii walki przeciw „ciału" uwarunkowań, „ciału" ziemskich zniekształceń i zniewoleń, rozrosłemu, przeraźliwemu, ciążącemu w dół „ciału" INSTYTUCJI — „bestii apokaliptycznej" —jak pisała Simone Weil...

Może trzeba powiedzieć po prostu: tak, w katolicyzmie współczesnym, w wielu jego twórczych czołówkach w każdym razie, widoczny jest dziś znowu, jak tyle razy w historii, zryw maksymalistycznych żądań. Ten klimat jest chyba klimatem jakiejś nowej katolickiej reformacji. I już dziś dzieje się nieuchronny dramat takich zrywów. Dramat odstępstw i dramat zamilknięć. Klęski maksymalizmu pokonanego przez życie. I szaleństwa życia zaślepio-

nego przez maksymalizm. A przecie chyba właśnie tak spełnia się, musi się spełniać, historia ludzi i historia ich zbawienia. Drogą „adaptacji i wyzwoleń", pisze publicysta niemiecki. A więc drogą ciążenia w dół, zapadania w materię i odrodzeńczych, groźnych zemst idealizmu. W napięciach nigdy niedoskonałej równowagi między „światem" a Kościołem Boga wcielonego w świat. W rozgrywającym się wciąż od początku dramacie „wcieleń" i „zmartwychwstań".

mg

BIBLIOGRAFIA

Yves Congar, *Christianisme et autres religions*, „Témoignage Chrétien", nr 774, 1959.

Jean Mouroux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Paris 1959.

Marc Oraison, *The Psychoanalyst and the Confessor*, „Cross Currents", Fall 1958.

Alexandre Godin SJ, *Le transfert dans la relation pastorale*, „Nouvelle Revue Théologique", nr 2, 1960.

mg *Psychologia a religia*, „Znak" nr 80, 1961.

Karl Rahner S. J. *Reflexionen ueber Gehorsam*, „Stimmen der Zeit", April, 1960.

Thomas Merton, C. C. S. O, *Disputed Questions*, New York 1961.

Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man*, New York 1959.

Abraham Joshua Heschel, *Man is not alone*, New York 1960.

Abraham Joshua Heschel, *Depth-Theology*, „Cross Currents", Fall 1960.

Oswald von Nell Breuning S. J. *Der Katholik und die SPD*, „Echo der Zeit", 14. 2. 1960.

Oskar Schroeder, *Oeffene Brief* „Echo der Zeit", 28. 2. 1960.

Ernest Winter, *Christentum und Zivilisation*, Koeln 1959.

John Courtney Murray S. J., *These truths we hold*, New York 1961.

Joseph Leclerq, *The Two Sovereignties*, London 1959.

Karl Rahner, S. J., *Exegese und Dogmatik*, „Stimmen der Zeit", Juli 1961.

Karl Rahner, S. J., *Free Speech in the Church*, London 1960.

Karl Rahner, S. J., *Die Chancen der Christentums heute*, Einsiedeln 1959.

mg, *Wolność słowa w Kościele*, „Znak" nr 81, 1961.

Louis et André R é t i f, *Pour une Eglise en état de mission*, Paris 1961.

mg *Nowe religie Czarnej Afryki*, „Znak" nr 65, 1959.

mg *Misje na kółkach*, „Znak" nr 68—69, 1960.

Rudolf H e r n e g g e r, *Volkskirche oder Kirche der Gläubigen?* Nuernberg 1959.

Werner B e u t l e r, Jochen E r z n e r, *Die Geschichtlichkeit der Kirche*, „Werkhefte katholischer Laien" Mai 1960.

Yves C o n g a r, *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959.

Henri de L u b a c, *Catholicisme, Aspects sociaux du Dogme*, Paris 1947.

Reinhold Schneider, *Pfeiler im Storm*, Wien 1960.

Joseph K o n r a d s, *Die Gesellschaft, Kirche und die Kritik*, „Werkhefte katholischer Laien", Januar 1960.

Gerard H i r s c h a u e r, *Kirche unter Ideologieverdacht?*, „Werkhefte katholischer Laien", Mai 1960.

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

GÓRA ATHOS

Góra Athos jest od przeszło tysiąca lat jednym z największych w chrześcijaństwie ośrodków monachizmu. Ludzie, którzy słyszeli coś o tej starodawnej republice, wyobrażają sobie może mgliście, że jest to po prostu „klasztor". W rzeczywistości półwysep o długości pięćdziesięciu sześciu kilometrów, położony w północnej Grecji, niedaleko Tessaloniki, to cały naród mnichów i klasztorów. Stolicą kraiku, który przez długi czas cieszył się całkowitą niezależnością polityczną, jest miasto Karie, położone w środku półwyspu. Mieści się w nim siedziba *synaxis* czyli synodu, w którym zasiadają przedstawiciele rozmaitych klasztorów, wybierani na początku każdego roku. Karie jest miastem mnichów; klasztorna szkoła, mały hotelik, sklepy i składy prowadzone przez mnichów i ludzi świeckich oraz niewielki oddziałek greckich policjantów, którzy na czas swojej tutaj służby obowiązani są do celibatu. Cały półwysep jest absolutnie zamknięty dla kobiet, gdyż, jak głosi legenda, Matka Boska, której łódź zagnać kiedyś miała burza do miejsca, gdzie jest teraz monaster Iviron, uznała Athos za „swój ogród" wykluczając zeń tym samym wszystkie inne kobiety.

Czy Matka Boska była tam kiedykolwiek, czy nie, półwysep stanowił w każdym razie przez tysiąc lat „pustynię" odciętą od świata, zazdrośnie strzeżoną twierdzę ascezy i kontemplacji. Sama góra Athos znajduje się na jego południowym krańcu. Jej wysokość wynosi 1935 m. Reszta terenu jest pofałdowana, porosła lasem, kamienista i naprawdę dzika. Wciąż jeszcze wałęsają się tu wilki i dziki. Zbocza góry pokrzyżowane są ścieżkami mułów. Na Athos nie istnieją auta, ciężarówki, traktory, nie ma szos. Niektóre monastery mają połączenia telefoniczne między sobą. Tylko jeden ma światło elektryczne. Mnisi utrzymują się ze sprzedaży drewna lub z wyrobu wina i oliwy. Wszystkie wspólnoty są bardzo ubogie i nawet najdostatniejsze z nich nie osiągają stopnia komfortu uważanego za konieczne minimum przez mieszkańców Europy zachodniej, nie mówiąc już o Amerykanach. Współczesne książki o Athos bywają zazwyczaj równie zajmujące co zwodnicze. Często ilustrowane

są wspaniałymi zdjęciami, które kontemplować można w nieustającym urzeczeniu. Ale tekst jest błahy w zestawieniu z nimi: sardoniczne uwagi zatwardziałych, przygotowanych na wszystko turystów, tych, co to będą jechać całe mile na mule, pić napar z kory, jeść ośmiornicę smażoną w oliwie, pod warunkiem że mogą patrzeć na to wszystko z pełnym dystansu uśmieszkiem „westernera", czyli gościa jak gdyby z innej planety. Książki tego typu nie rzucają wiele światła na głęboką tajemnicę religijną Athos. Nawet Sidney Loch, nieżyjący już Szkot, który mieszkał całe lata tuż przy granicy kraju monasterów i znał dobrze wielu mnichów i pustelników, nie zdobył się na głębszą perspektywę religijną, choć opis jego odznacza się rzadko spotykaną życzliwością i zrozumieniem. Żaden ze współczesnych pisarzy zachodnich nie dał duchowi Athos świadectwa na miarę przejmujących kart Henry Millera o Epidaurze, Mykenach i mieście Faistos na Krecie.

Athos jest jednym z ostatnich ważniejszych osiedli zakonnych, jakie pozostały z IV i V wieku — czasów kiedy nastąpił pierwszy rozkwit monachizmu w Kościele chrześcijańskim. Nie wstępowano wówczas do tego czy innego zakonu („zakonów" nie było w ogóle) lecz uciekano „na pustynię" lub w górskie pustkowia, gdzie mnisi osiedlali się po dwóch lub trzech, albo zakładali małe osady, obejmujące kilkunastu lub nawet kilkuset mieszkańców. Byli i tacy, którzy żyli samotnie i w odosobnieniu jako pustelnicy. Sposobów dążenia drogą zakonną nie określały ustalone kodeksy prawne, lecz tradycyjne zwyczaje, na tyle elastyczne, że dawały się łatwo przystosować do potrzeb każdego mnicha w jego duchowej pogoni za Bogiem. Tak też jest na Athos aż do dziś dnia. Poszczególne klasztory, osady mnisze i pustelnie nie reprezentują „zakonów" Kościoła prawosławnego, gdyż takich formalnych „zakonów" w zachodnim sensie nie ma, a są tylko różne rodzaje mnichów.

Dwie główne grupy mnichów na Athos to cenobici i „idiorytmicy". Cenobici prowadzą systematyczne życie wspólne, podobne do życia cystersów czy benedyktynów Kościoła Zachodniego. Nie polega ono jednak, jak ktoś mógłby się spodziewać, na „przestrzeganiu reguły św. Bazylego" ani też żadnej innej reguły. „Reguła" św. Bazylego zresztą jest raczej podręcznikiem życia duchowego niż formalną regułą w rodzaju benedyktyńskiej. Athonitów obowiązuje *typicon* — obyczaj monastyczny ich własnych monasterów, a cenobityzm Wschodu jest wciąż pod wieloma względami znacznie surowszy niż najsurowsza obserwancja w Kościele Zachodnim. Mnisi na Athos śpiewają czasem chórem przez szesnaście a nawet osiemnaście godzin z rzędu oficja na większe święta, a ich posty są liczniejsze i ściślejsze niż nasze. Ogólny stan ubóstwa w monasterach cenobitów jest szczególnie uderzający teraz, gdy te kwitnące ongiś domy zakonne uległy stopniowej ruinie.

Mnisi pracują ciężko na swe bardzo nędzne utrzymanie. Wojny, rewolucje odcięły im nie tylko dopływ dochodów, ale też dopływ powołań. Jeszcze surowsze niż w monasterach są warunki w celach i pustelniach na skalistym stoku góry, gdzie pustelnicy żyją jak najbiedniejsi z nędzarzy krajów bałkańskich.

Idiorytmicy to mnisi, których sposób życia stanowi właściwość Kościoła Wschodniego .(jeśli pominiemy te współczesne kongregacje zakonne Zachodu, których członkom wolno zachować tytuł własności posiadanego majątku i mieć indywidualne zarobki). Bez względu na to czy żyją w monasterze, czy nie, idiorytmicy na Athos pozostają właścicielami wszystkiego, co mieli jako ludzie świeccy, i utrzymują się z dochodów czerpanych z własnej pracy. Monaster daje im dach nad głową i zajęcie w ramach luźnej organizacji, którą zarządza nie opat, lecz wybierana w tym celu komisja. Śpiewają oni chórem wspólne oficjum, ale pracują i żyją na własną rękę, w monasterze lub poza nim, gotują nawet sami swoje posiłki, które mogą w pewne dnie zawierać mięso. Klasztorne sklepy w Karie prowadzone są przez takich właśnie mnichów. Jest to więc sposób życia swobodny, niekoniecznie jednak dekadencki, chociaż zapoczątkowany został w czasach władzy tureckiej, czyli w okresie rozluźnienia obyczajów monastycznych na Athos.

Każdy monaster ma prawo wyboru jednego z dwu istniejących na Athos systemów i niektóre zmieniały swój charakter kilkakrotnie w ciągu minionych stuleci.

„Kraina mnichów" liczy dwadzieścia wielkich, autonomicznych monasterów. Najstarszy z nich, Lavra, założony był przez św. Atanazjusza z Athos w roku 963. Chociaż już przedtem były na Górze małe grupki mnichów i pustelnicy i chociaż sam św. Atanazjusz przybył tam po raz pierwszy już w roku 958, tysiąclecie monastycyzmu athonickiego obchodzone będzie prawdopodobnie w roku 1963. Ci, którzy widywali zdjęcia z Athos, pamiętają zapewne monaster Simopetra, położony na wysokiej, stromej skale nadbrzeżnej. Płytkie galeryjki, na których przesiadywać mogą mnisi, zawieszeni setki metrów nad powierzchnią morza, pozostawiają niezatarte wspomnienie ze Świętej Góry. Inny stary monaster, Iviron, założyło w r. 980 trzech rycerzy z Gruzji. Zamieszkujący go mnisi stanowili początkowo wspólnotę gruzińską i liturgia śpiewana była w ich własnym języku, lecz już od kilku stuleci Iviron jest w zarządzie Greków. Powrócę jeszcze do kwitnącego ongiś rosyjskiego monasteru św. Pantaleona.

Każda z licznych mniejszych osad mniszych jak *skit*, *kalyba* czy *kella*, jak również każda pustelnia, związana jest z którymś z głównych monasterów. Monastery te mają wyłączne prawo reprezentacji na synodzie w Karie i każdy wysyła tam jednego delegata.

Ogólny poziom życia idiorytmików jest nieco wyższy niż cenobitów i jest to życie znacznie bardziej niezależne. Największe i najlepiej rozwijające się monastery greckie trzymają się tego systemu. Cenobityzm kwitł głównie wśród Rosjan, których jest teraz na Athos coraz mniej i mają coraz mniej wpływu. Idiorytmicy mają między innymi monaster Vatopedi, największy i najmniej prymitywny na Athos, jedyny, który posiada światło elektryczne i kilka water-closetów, czasem zepsutych, lecz czasem nie. Jest to też jedyny monaster, który przyjął kalendarz gregoriański, tak że święta roku liturgicznego obchodzone są na trzynaście dni przed innymi wspólnotami na Athos, a jednocześnie z Kościołem Zachodnim.

Tylko w Vatopedi godzina dwunasta wypada w południe. Inne monastery, na wzór turecki, oznaczają nią czas zachodu słońca. W Iviron — jeszcze inaczej: dwunasta jest, kiedy słońce wschodzi, tak jak bywało dawniej w Persji. Atmosfera niezależności na Athos jest więc czymś całkowicie niespotykanym w naszym zachodnim świecie, gdzie największemu nawet indywidualiście nie przyszłoby do głowy zlekceważyć godziny dyktowane przez pasek na lewej ręce.

Tak zwane *skity* są to monastery zależne od którejś z dwudziestu wspólnot autonomicznych, reprezentowanych w synodzie, choć niekoniecznie od nich mniejsze. Przeciwnie: Stavronikita na przykład liczy tylko dwudziestu dwu mnichów, a jest monasterem autonomicznym, podczas kiedy rosyjski monaster św. Andrzeja zamieszkiwany był niegdyś przez kilkuset mnichów, a nigdy nie zdołał uzyskać autonomii.

Zbocza Świętej Góry pocętkowane są też licznymi *kalyba*, „chatkami", w których mnisi mieszkają i pracują po dwu lub po trzech razem. Są wreszcie jaskinie i cele pustelników. Niektórzy z nich pędzą tu życie równie odosobnione i surowe jak pierwsi mnisi pustyni. Znamienną cechą charakterystyczną Athos, a zarazem oznaką siły witalnej tego monastycznego kraju jest więc ogromna różnorodność powołań, szacunek dla różnic indywidualnych między nimi i swoboda, jaką się pozostawia działaniu łaski Ducha Świętego.

Nie każdy może zostać pustelnikiem: zależy to od zezwolenia przełożonych klasztornych. Strzegą oni zazdrośnie tego przywileju i obdarzają nim jedynie tych, którzy wykazują siłę ducha i czystość serca i są dojrzali do przyjęcia „pocałunku Boga".

Nie należy też jednak wyobrażać sobie samotników z Athos w sposób zbyt romantyczny. Żyją oni — z naszego zachodniego punktu widzenia — w skrajnej nędzy, brudzie i niechlujstwie. A jednak czują się w tym, jak się wydaje, całkiem dobrze i są przeważnie rzeczywiście ludźmi głęboko uduchowionymi. (Prawdę mówiąc jest nawet całkiem możliwe, że są bardziej uduchowieni niż mnisi naszych własnych, higienicznych i nowoczesnych klasztorów, z ich nieskazitelnymi raso-

wymi krowami i świniami mytymi co dzień do czysta.) Pustelnicy na Athos pochodzą przeważnie z rodzin chłopskich i są fizycznie przystosowani do życia w chłodzie, w upale, w niedostatku i w robactwie.

W okresie od dziesiątego do dwudziestego wieku liczba mieszkańców Athos podlegała znacznym wahaniom. Najwyższa była chyba w szesnastym stuleciu, kiedy ilość mnichów i pustelników na Świętej Górze oceniano na 15 do 20 tysięcy. Wtedy też właśnie monastyczna republika przeżywała okres największego dobrobytu, i to pomimo faktu, że rząd turecki opodatkował mnichów wzamian za pozostawienie ich w spokoju. Po rewolucji greckiej w roku 1821 stan liczebny Athos obniżył się gwałtownie. Wielu mnichów przyłączyło się do armii powstańczej, by walczyć o Grecję i monastery zostały na wpół puste.

Dziewiętnasty wiek przyniósł wielką falę powołań rosyjskich. Napływ Rosjan na Athos był zręcznie popierany przez carów, którzy przejęli zrujnowany i opuszczony monaster grecki (św. Pantaleona) i rozbudowali go, dając siedzibę potężnej wspólnocie 1 500 rosyjskich cenobitów. „Russiko", jak ją nazywano, stała się rodzajem politycznej zmory dla reszty Athos. Grecy walczyli ze wszystkich sił by zapobiec usamodzielnieniu się dużych i zasobnych rosyjskich *skitów* — jak na przykład św. Andrzeja — gdyż w razie uzyskania autonomii otrzymałyby one miejsce w synodzie. Obawę, by Rosjanie nie zaczęli rządzić synodem, który sprawował władzę na półwyspie, wzmacniało podejrzenie, że połowa mnichów w „Russiko" to przebrani carscy żołnierze.

W roku 1912 na Athos mieszkało około siedmiu tysięcy mnichów, w tym 50% mnichów rosyjskich. W roku 1930 liczba ta spadła do połowy, przy czym gwałtownie zmniejszyła się naturalnie ilość Rosjan, którzy po rewolucji komunistycznej nie mieli już napływu powołań. Cele i „chatki" rosyjskie zamykały się tedy jedna po drugiej, a ich leciwi już mieszkańcy skupiali się w większych monasterach, które pomimo to świeciły pustką i powoli chyliły się ku upadkowi.

Liczba powołań z innych krajów socjalistycznych również spadła gwałtownie. Monaster idiorytmików serbskich Czilandari liczył jeszcze w roku 1930 osiemdziesięciu mnichów, a w roku 1950 już tylko czterdziestu trzech. W tym samym tempie wyludnia się bułgarski monaster Zographou i rumuńska *skit* Prodromos. Także i greckie monastery jednak są w nienajlepszej sytuacji. Liczba mieszkańców Świętej Góry w roku 1930 sięgała 4 600. Dziś zmniejszyła się niemal do połowy. Drastycznym przykładem strat, jakie nastąpiły w ciągu minionych dwudziestu kilku lat, jest rozwijający się niegdyś doskonale monaster grecki Lavra, uważany też za najlepszy monaster na Athos. Jeszcze w roku 1908 liczył on sześciuset mnichów, a w roku 1953 już tylko dwustu. Przyszłość Athos nie przedstawia się więc różowo...

...Typowy monaster athonicki jest rodzajem warownego grodu, którego stojące luźno budynki, obwiedzione galeryjkami, skupiają się wokół głównego kościoła, zwanego *katholikon*. W obrębie monasteru są też zawsze inne kościoły i kaplice. Vatopedi ma ich na przykład siedemnaście. Pełne są one niezliczonych ikon, wśród których znaleźć można najlepsze malarstwo bizantyjskie i których wiele figuruje w legendach o cudach.

Malarstwo sakralne Góry Athos jest hieratyczne i jego surowa świetność występuje znakomicie w tle mroku i milczenia kościołów, które nie są miejscem dla ciekawostek i estetyzowania lecz miejscem kultu. Odzwyczailiśmy się bardzo na Zachodzie od oglądania sztuki sakralnej w miejscu jej istotnego przeznaczenia: w sanktuarium Boga Żywego. Oswoiliśmy się tak dalece z nagą w jaskrawym świetle ścianą muzeum, że może nam z początku być trudno docenić technikę mistyczną wielkich malarzy Athos. Święci, Aniołowie, Matka Boga i Chrystus-Pantokrator przeświecają tutaj ku nam przyćmionym blaskiem ze ścian, których mroku nie rozjaśnia nic prócz świec i lampek wotywnych. Ich piękność jest cząstką tajemnicy liturgii, współbrzmi z wymową starych hymnów greckich. Nie doszukamy się w tych freskach realizmu czy anegdoty. Ale znajdziemy potężny język modlitwy, język wizji ducha. Na Athos, tak jak wszędzie na świecie, sztuka sakralna zwulgaryzowała się niestety, zeszła do pastiszu. I o ile mi wiadomo, nie było, jak dotąd, poważniejszej próby powrotu do czystych tradycji greckich i odrodzenia pierwotnego ducha sakralnego malarstwa.

Rzeźba gra w sztuce kościelnej Wschodu rolę minimalną. Na Athos nie znajdziemy więc odpowiednika ani tympanonów z Vézélay i z Autun, ani świętych z portali Rheims albo Chartres. Na szczęście nie znajdziemy też nic, co by odpowiadało rzeźbom z Saint Suplice.

Większość monasterów, szczególnie tych nad brzegiem morza, posiada arsenały i zębate blanki murów — pozostałość z czasów, kiedy mnisi musieli zawsze być gotowi do obrony przed piratami lub łacińskimi najeźdźcami z Zachodu. Chociaż we wczesnym okresie historii Athos, przed schizmą z roku 1054, był na Świętej Górze klasztor benedyktyński, Kościół Zachodni był tu niepopularny od czasu krucjat. Zbyt często oddziały krzyżowców lub inne grupy zachodnich rycerzy najeżdżały i łupiły monastery i pamięć o tym nigdy na Athos nie wygasła.

Podejrzliwość Świętej Góry wobec Zachodu ma też źródło w kontrowersji teologicznej, jaka miała miejsce w połowie XIV wieku i znana jest jako kontrowersja palamicka. Athos stało się w średniowieczu ośrodkiem potężnego odrodzenia mistycznego, tak zwanego ruchu hezychastów. Hezychaści — mnisi kontemplacyjni, przeważnie eremici — byli wyznawcami tradycji, którą uważali za tradycję Góry Synaj

i która następnie doszła do wielkiego rozkwitu w Rosji. Na Zachodzie jednak wcale jej nie rozumiano i miała ona bardzo złą markę. Św. Grzegorz z Palamy, mnich z Athos który został później biskupem w Salonikach, był w XIV wieku głównym obrońcą „hezychii" przeciw Grekowi z Włoch, Barlaamowi Kabryjczykowi. Barlaam bywał przedstawiany jako pseudotomista o sympatiach zachodnich. W rzeczywistości był humanistą, który broniąc ideałów klasycznych zwrócił ostrze swego sceptycznego nominalizmu przeciw mistycznej teologii Grzegorza z Palamy. Sam uważał w gruncie rzeczy wszelkie doświadczenie mistyczne za mniej lub bardziej iluzoryczne. W najlepszym razie stanowiło ono jego zdaniem produkt wysublimowanej wrażliwości estetycznej, którą rozpłomieniły symbole. Św. Grzegorz z Palamy natomiast bronił tezy, że „światło boskie", to samo, które było widziane przez trzech apostołów świadków Przemienienia Zbawiciela na Górze Tabor, może być doświadczone bezpośrednio w naszym teraźniejszym życiu. Utrzymywał on, że światło owo nie było tylko symbolem boskości, lecz doświadczeniem „boskich energii", choć nie samej esencji boskości. Kościół Wschodni przyjął stanowiska Palamasa, a pokonany formalnie w sporze teologicznym Barlaam wyjechał na Zachód i przeszedł na stronę Rzymu (czy raczej Avignonu), nie tyle z oddania dla sprawy jedności Kościoła, co dlatego, że klimat nominalizmu był bliższy jego własnej mentalności.

Autorzy zachodni, którzy traktowali zawsze hezychię z bardzo daleko posuniętą rezerwą, jeśli nie wręcz z podejrzliwością, nie oddali jej może pełnej sprawiedliwości. Z całą pewnością jest to coś więcej niż technika autohypnozy, przy pomocy której uzyskuje się rzekomo stan mistycznego oświecenia. Metoda św. Grzegorza z Palamy ma wprawdzie pewne punkty wspólne z *hatha-yoga*, jest jednak autentycznie chrześcijańskim, pełnym głębokiej prostoty sposobem modlitwy.

Św. Grzegorz z Palamy uczył, że „niestworzone energie" Boga mogą udzielać się bezpośrednio człowiekowi, nawet w życiu teraźniejszym (odrzucał on teorię łaski stworzonej). Wszystkie punkty tego twierdzenia mogą być zakwestionowane i mogą nawet wydawać się nie do przyjęcia teologom zachodnim. Może jednak nie powinniśmy ich odrzucać, nie upewniwszy się najpierw, że wiemy, co naprawdę oznaczają. W praktyce „droga kontemplacji", znana jako hezychia, jest metodą skupiania się, opartą na powolnym, rytmicznym oddychaniu i cichym powtarzaniu jakiejś krótkiej modlitwy, jak „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną grzesznym".

Idealizowanie monachizmu Góry Athos byłoby wielkim błędem. Jeszcze większy jednak — to niedocenianie go. Tak jak wszędzie na świecie, każdy kolejny wiek wydobywał tu bardziej na jaw ułomność ludzką, nędze i klęski człowieka jako zwierzęcia politycznego. A jednak, mimo wszystkich swych braków, Athos pozostaje jednym z najbardziej

autentycznych i pełnych przykładów chrześcijańskiego monachizmu. Monachizm ten liczy już tysiąc lat, a jest wciąż bardzo bliski pierwotnemu modelowi życia zakonnego, jaki powstał na pustyniach Egiptu i Syrii. Nasz własny monachizm, jak wszystko na Zachodzie, uległ fragmentaryzacji, zatomizowaniu, zostaliśmy rozbici na różne zakony, z których żaden nie zachował przebogatej całości monastycznego ideału.

Pozostawiony od tysiąca lat swobodnemu rozwojowi, monachizm Athos krzewił się bujnie we wszystkich kierunkach i czasami gałęzie, które należało przystrzyc, zapuszczały się zbyt daleko. Owoce nie zawsze były słodkie. Gałęzie nie zawsze dość mocne, by oprzeć się burzom. To, że Athonici ignorowali tak uparcie wszelkie współczesne zdobycze w dziedzinie technologii czy higieny, nie musi świadczyć o nich najlepiej. Rozumna adaptacja jest potrzebna, choć prawdziwe niebezpieczeństwo to nie brak adaptacji do ducha czasu, tylko danie mu się wchłonąć bez reszty. Na ogół jednak duchowy rozwój Athos był normalny, zdrowy i nieskończenie zróżnicowany. To bogate zróżnicowanie jest cechą szlachetną i pożądaną. Zapewnia miejsce dla mocnych i dla słabych. Mieści wszelkie stopnie obserwancji. Otwiera wszystkie rodzaje dróg do kontemplacyjnej doskonałości. Nie są to horyzonty czterech ścian klauzury. Mnich na Athos nie jest nigdy uwięziony w sztywnych granicach jednego systemu. Zawsze ma szanse niespodziewanego wzrostu, zawsze może aspirować do wciąż nowych, albo starych kierunków. Te kierunki są jednak zawsze czysto kontemplacyjne. Mnisi na Athos nie angażowali się nigdy w żadną formę czynnego apostolatu i nigdy nawet, jak się wydaje, nie uważali tego za potrzebne. Ich własny apostolat modlitwy i przykładu był wszak niezrównany. Przez wieki całe ambicją każdego gorliwego prawosławnego chrześcijanina była pielgrzymka na Świętą Górę i tylko Jerozolimę stawiano wyżej pod tym względem. Adaptacja do współczesności nie powinna oznaczać porzucenia kontemplacyjnego ideału.

A gdyby tak pewnego dnia powstała własna „Góra Athos" Kościoła Zachodniego? Jakaś wyspa, jakieś wzgórze wysunięte daleko w morze, „naród" mnichów kontemplacyjnych, który pomieściłby i benedyktynów, i kartuzów, i cystersów, i kamedułów, cenobitów i eremitów, duże i małe grupy najrozmaitszych obserwancji, zapewniając im swobodę kontaktów i dając zdrowe możliwości wzajemnej inspiracji, przepływu, wymiany... — Herezja? — Marzenie? Czyżbyśmy doszli do tego, że każde marzenie uważane jest za „niebezpieczne", zakazane? Życie bez marzeń i bez ryzyka przestaje być życiem.

Marzyć wolno. Ale jeżeli pragnie się, by marzenie znalazło przybliżone bodaj odbicie w rzeczywistości, trzeba być realistą. Jest jasne, że przy obecnej organizacji rozmaitych zakonów kontemplacyjnych,

z których każdy strzeże zazdrośnie własnych zwyczajów, własnej interpretacji reguły i własnej ekskluzywności, byłoby nadmiernym optymizmem spodziewać się, że współżyłyby one z sobą dobrze w „republice" takiej jak Athos. Mogłyby bez wątpienia koegzystować i utrzymywać przyjacielskie stosunki. Ale głębsza wzajemna penetracja i wspólnota ideałów nie byłaby możliwa. Nie wiadomo więc czy powstałaby rzeczywiście jedna wielka grupa homogeniczna, prawdziwa rodzina międzyzakonna. Jakkolwiek by zresztą było, spekulacje na ten temat są chyba bezcelowe. Grupę wpólnot i jednostek idących drogą monastyczną na różnych poziomach i w rozmaitym tempie mogliby natomiast stworzyć ludzie świeccy oddający się kontemplacji. Mogliby oni skupić się wokół jakiegoś zalążka jednej z formalnie założonych rodzin zakonnych, na przykład wokół wspólnoty benedyktyńskiej. Grupa taka miałaby ogromną elastyczność, ogromne możliwości rozwoju w nowych kierunkach. Strona organizacyjna nie powinna tu stanowić pierwszego, najważniejszego problemu. Trzeba po prostu zrobić przede wszystkim to, co zrobili pierwsi mnisi: odejść na pustkowie (za zgodą kompetentnego kierownika duchowego) i przekonać się, jak długo i z jakim skutkiem potrafimy tam wytrzymać, z towarzyszami lub bez nich. A potem iść dalej w oparciu o fundament doświadczenia.

Co roku, w dzień święta Przemienienia Pańskiego mnisi i pielgrzymi zdążają na Górę Athos. Na samym szczycie, w małej kapliczce, śpiewa się o świcie uroczyste oficjum, po czym celebrowana jest liturgia dnia. Nawet z bardzo odległych statków na pełnym morzu widać blask olbrzymiego ogniska, rozpalanego wtedy triumfalnie na Świętej Górze. Języki ognia, roztańczone w porannym wietrze, mknące ku wzbierającemu purpurą niebu, by się wpleść między jego gwiazdy, głoszą wieść inną niż te, które odbieramy ze sztucznych satelitów ziemi, wyrzuconych na jej orbitę potęgą ludzkiej wiedzy. Jest z pewnością rzeczą sprawiedliwą i słuszną to, że umysł człowieka porwał się na zgłębienie tajemnic kosmosu. Lecz w takim razie człowiek musi być przygotowany na to, co tam znajdzie. Musi być przygotowany na to, że pustka, w którą wdarł się jego mózg, weźmie w zamian w posiadanie jego serce. Na to, że kiedy pogrążać się zacznie w ciemność i próżnię nominalistycznej otchłani, jego pseudohumanizm skruszy się i usunie mu się spod nóg. Dopóki samo tylko światełko naszego umysłu drążyć będzie nieskończone przestrzenie, głębie kosmiczne odpowiadać będą odbiciem naszej własnej nicości. Kiedy jednak do naszych serc zstąpi ogień i światło z nieba, nie ogień i światło gwiazd, ale jasność Przemienienia na Górze Tabor, wtedy dopiero człowiek, silny miłością stworzoną w nim przez Boga, będzie mógł śmiało stanąć jako bóg na podległej mu ziemi. Wtedy dopiero światło, które przychodzi od Boga, przemieni i uszlachetni pełnię stworzenia i wszystko co jest w niej.

I wtedy tylko gdy przychodzi Światło, własna pustka człowieka nie oblega go już i nie naciera od zewnątrz. Jest przeciwnie. Ten sam Bóg, który „opróżnił się" z miłości, podejmuje znów pustkę ludzką i staje się ona w Jego posiadaniu pełnią nieskończoną, niedostępną próżni i ciemności. Prawda: wiara jest wciąż mrokiem. Ale jest to noc nad noce, noc wielkanocna, przejście przez Morze Czerwone, jest to mrok, w którym człowiek, dążąc w ślad za Zmartwychwstałym Zbawicielem, przemierza grób i piekło własnej istoty, aby wynurzyć się w niebie. W niebie, które jest samym sercem jego nicości. Światło Góry Tabor jest światłem Zmartwychwstania. Wieść, jaką śle Athos, to tajemnica Wielkanocy. Płomienie wznoszące się w letnią noc ze Świętej Góry są światłem, które bez słów obwieściło nowinę miłości Boga do człowieka w Chrystusie, jasnością „Oblicza Jego" spływającą swym blaskiem na każdego z nas. I ten blask zostaje. Trwa w naszych sercach jak przedświt dnia wieczności.

Światło z Athos to gwiazda zaranna, która nigdy nie zachodzi. Jeśli jednak pewnego dnia płomień symbolicznego ogniska zniknie ze Świętej Góry, jak sygnał, który obwieszcza upadek Troi, będziemy mogli być pewni, że nadszedł czas bitwy, straszliwy czas, w którym biblijny słup ognia i obłoku musi wstać w naszych własnych sercach, aby wywieść nas z radioaktywnego chaosu wokół innego obłoku w kształcie grzyba, obłoku śmierci, którym świat postanowił sparodiować pełen chwały boży znak przejścia z niewoli egipskiej do królestwa życia.

Thomas Merton
tłum. M. G.

P. S. Do zbioru, z którego pochodzi powyższy artykuł (*Disputed Questions*, New York, 1961), dołączona została nota Mertona, w której pisze on, że już po pierwszej publikacji „Góry Athos" wydana została na jej temat bardzo dobra jego zdaniem książka pt. „Zakotwiczeni w Bogu" (Constantine Cavarnos, *Anchored in God: Life, Art and Thought on the Holy Mountain of Athos*, Ateny, 1959). Polecając ją czytelnikom jako uzupełnienie jego własnych informacji, Merton przytacza parę szczegółów, podanych przez Cavarnosa. „Pojawiły się już na Athos pierwsze pojazdy zmotoryzowane. Mnisi z monasteru św. Pawła zbudowali szosę, która łączy lasy klasztorne z brzegiem morza, i zakupili ciężarówkę do transportu drzewa do portu załadunkowego. Jak zaznacza C. Cavarnos, mnisi z innych, bardziej konserwatywnych monasterów dość krytycznie oceniają te inowacje, sądząc że ich szersze naśladownictwo zepsuje bizantyjski charakter Świętej Góry i ściągnie zbyt wielki napływ turystów, co zagraża tak cennemu dla Athos odosobnieniu.

Serbski monaster Czilandari (który obecnie liczy zaledwie dwudziestu pięciu mnichów, przeważnie Jugosłowian) ma połączenie telefoniczne z przystanią, a mnisi (ponury omen!) posługują się traktorem podarowanym przez Tito. Mało tego, Tito ma ofiarować monasterowi także generator, aby mnisi mieli światło elektryczne...

...Liczba mnichów na Athos maleje dalej i wszystkie cyfry, jakie podaje Cavarnos, są niższe od tych, które znałem pisząc moje studium. Najmniejszy monaster, Stavronikita, liczy na przykład według jego danych tylko ośmiu mnichów. Być może jest ich już teraz jeszcze mniej.

W swych rozmowach z mieszkańcami Athos Cavarnos pyta często o powody tego stanu rzeczy i o perspektywy na przyszłość. Mnisi nie wydają się specjalnie zaniepokojeni. Zdają się na Boga i wierzą, że »jakoś to będzie«. Sądzić by należało jednak, że trzeba będzie chyba poczynić pewne roztropne modyfikacje w rozmaitych formach athonickiej obserwancji, tak aby współcześni aspiranci byli w stanie wytrwać w swych zamiarach".

STILLER – CZYLI KRÓL SZUKA KRÓLOWEJ

Skoro zamyślimy się nad obrazem świata, jaki daje nam współczesna literatura, uderzy nas w pierwszej chwili rzecz niezwykle smutna. Zwłaszcza literatura wywodząca się z kręgu egzystencjalistycznego opowiada do znudzenia o świecie wyjałowionym z prawdziwej miłości. Pojęcia tego w ogóle się w utworach tego gatunku nie używa. Brzmi ono zbyt frazeologicznie, tanio i słabo. Rzecz w tym, że inspiracją do powstania tej literatury był bunt przeciwko obłudzie świata. L u d z k a j e d n o s t k a o s z u k a n a p r z e z ś w i a t — taki jest schemat tych utworów. Obłudne prawa, obłudni ideologowie, obłudni moraliści, piekło nie przystających do życia ogólników spycha człowieka pod wodę, gdzie nikt nikomu nie podaje ręki. Jest to więc literatura o braku miłości, chociaż nie chce ona tego tak nazwać. Nie chce chyba dlatego, że pojęcie miłości zostało skarykaturowane przez faryzeizm czasów. Pojęcia takie jak miłość dewaluują się nie poprzez teorię, ale praktykę jednostkowych stosunków ludzkich. Coś takiego jest w atmosferze czasu, że faryzeizm, zarówno laicki jak i nie laicki, uznany bywa za coś, co zostało powszechnie przyjęte, a stąd bliska droga do uznania za zasadę, za prawo rządzące życiem. Sceptyczny uśmiech, gdy mówi się o miłości, nosi w sobie dziś wielu z nas. Są tacy, liczniejsi niż zwykle, którzy słysząc wezwanie „kochaj" wybuchają śmiechem. Należą do nich

---

Max F r i s c h, *Stiller*, tłum. Jacek Frūling, Warszawa 1960, „Czytelnik".

często bohaterowie literatury zbuntowanej przeciwko obłudnej okropności.

Od myśli: prawem świata jest brak miłości, prowadzi prosta droga do poczucia bezsensowności życia. Życie w królestwie absurdu nie ma sensu. Dlaczego więc bohater egzystencjalny nie poddaje się? Skąd bierze siły do obrony działając jak gdyby wbrew sobie? Jest to przy tym obrona wartości moralnych. Bohater egzystencjalny broni prawa do wolnego wyboru w dobrym i złym wbrew prawom, instytucjom i obłudnym obyczajom, które usiłują go w tym wyborze wyręczyć.

Stajemy więc przed zagadką. Patrząc z boku, z dystansu, możemy sobie pomyśleć: nie jest tak źle, skoro bunt przeciwko brakowi miłości, mimo że ślepy, jest aż tak silny. Potwierdza on istnienie w naturze ludzkiej głodu miłości silniejszego niż rozum. Bo to król Rozum szuka królowej Miłości. Król Rozum samotny, męczący się na świecie zorganizowanym przez samego siebie, na swoje abstrakcyjne podobieństwo, świecie, gdzie rzeczywistość pełna tajemnic męczy się i buntuje przeciwko uciskowi abstrakcji. Z tego małżeństwa: rozumu, zbuntowanego przeciw samemu sobie, z miłością — jeżeli powtórnie dojdzie ono do skutku — może urodzić się mądrość, która wyzwala i ocala.

I jeszcze jedna sprawa. Buntowi przeciwko samemu sobie i przeciw sytuacji obłudnej towarzyszy tajemnicze wprost poczucie winy, jakie przeżywają bohaterowie egzystencjalni. Są to współuczestnicy drogi przez cierpienie ku rozwiązaniu ludzkiej tragedii, ku ocaleniu. Cierpienie, ów głos Królowej, wołającej swojego oblubieńca. Chodzi o to, by głosowi ulegli. I w tym miejscu droga się urywa.

2

Powieść Maxa Frischa pt. *Stiller* jest ciekawą próbą przetłumaczenia szeregu kardynalnych twierdzeń egzystencjalistycznych na język rzeczywistości. Leży ona jak najbardziej w nurcie rozwoju literatury tego gatunku i jednocześnie stara się z niego wydobyć. Jest więc jeszcze czymś więcej niż głos czasu. Autor podjął się tu ryzyka przewartościowania nie tylko rozumowego, ale również etycznego wizji losu człowieka, odziedziczonej po swoich poprzednikach. Genealogia powieści jest dosyć czytelna. Próbie konfrontacji z autentycznym życiem podlega w niej zarówno *Obcy* Camusa jak i *Proces* Kafki. Używam tych tytułów dosyć symbolicznie. Lepiej byłoby znieść cudzysłowy i powiedzieć, że Frisch stara się przełamać egzystencjalistyczny schemat obcego, któremu świat wytoczył proces. Powieść jest zresztą utworem tak na wskroś oryginalnym, że jego genealogią literacką interesujemy się dopiero po dłuższym namyśle. Wtedy gdy ochłoniemy z wrażeń, jakich

dostarcza nam bliski kontakt z życiem bohatera powieści: Ludwika Anatola Stillera. Frisch myśli „ludźmi", a nie ideami. Jego domeną jest nie abstrakcja, lecz doświadczalna rzeczywistość. Jest realistą a nie idealistą. Ta powieść jest niezwykle bogata w studia nad charakterem postaci. Podczas gdy Camus lub Kafka ukazują świat umowny, niejako symboliczny mimo całej stylizacji pozorującej autentyczne życie, u Frischa spotykamy się z czymś wręcz przeciwnym. Obraz Szwajcarii, gdzie toczy się akcja, nie tylko zresztą Szwajcarii, ale wszystkich miejsc, gdzie przebywają bohaterowie utworu, jest jak najbardziej realny. W *Stillerze* są nawet opisy przyrody. I to jakie! Świat jest jednym słowem rzeczywisty i rzeczywiste są dzieje ludzi, którzy borykają się zarówno z nim, jak i ze sobą. Stąd wniosek, że droga Stillera do jego największej miłości może być traktowana tylko ubocznie, jako symbol czy drogowskaz. Bo to jest droga jedyna, wyłącznie dla tego człowieka. Wszystko co się w nim dzieje, sięga swymi przyczynami nie do półki z kompletem filozoficznych esejów, lecz do drobiazgowo ukazanych czytelnikowi cech charakteru, środowiskowych uwarunkowań i właściwości umysłu bohatera. Stiller jest niepowtarzalny tak samo jak Julika, a ich miłość jest jedna raz na zawsze. Sądzę, że koncepcja napisania w taki sposób tej właśnie powieści musiała być świadoma. Potraktujmy ją jako część polemiki z literaturą egzystencjalną, zawieszoną w intelektualnym, przeracjonalizowanym świecie. Oto fragment tego rozrachunku, wyrażony w powieści *expressis verbis*:

Istnieją dwa wyjścia, które nigdzie nie prowadzą: albo zabijamy nasze prymitywne, a więc niegodne uczucia tak dalece, jak to jest możliwe, ryzykując że przez to w ogóle zostanie zabite całe życie uczuciowe, albo dajemy naszym niegodnym uczuciom po prostu inną nazwę. Stwarzamy dla nich otoczkę kłamstwa. Przyklejamy im etykietkę, jakiej sobie życzy nasza świadomość. Im bardziej giętka jest nasza świadomość, im bardziej oczytana, tym liczniejsze i szlachetniejsze są nasze tylne drzwi, tym pomysłowsze jest samookłamywanie się; można się tak bawić przez całe życie, i to nawet doskonale, nie można tylko osiągnąć w ten sposób pełni życia i człowiek nieuchronnie staje się s a m s o b i e o b c y (podkr. M. S.). *Możemy na przykład nasz brak odwagi, by paść na kolana, interpretować jako należytą postawę, a strach przed urzeczywistnieniem siebie samego jako bezinteresowność itd.*

Ów strach przed urzeczywistnieniem siebie to z pewnością ów punkt, w którym w połowie drogi ku ocaleniu zatrzymuje się klasyczny bohater egzystencjalny. Brak „odwagi", by paść na kolana, interpretowany jest przez niego jako jedynie możliwa na świecie postawa. Uważa się ją za odważną, wręcz bohaterską, bezinteresowną. Ani Stiller, ani jego twórca nie ułatwiali sobie w ten sposób życia. *Stiller* jest z tego powodu powieścią napisaną przeciwko literaturze przeintelektualizowanej,

oderwanej od rzeczywistości, od sprawdzalnego sensu istnienia. Jest to utwór o życiu takim, jakie przeżywa każdy z nas, a nie wyłącznie ów jeden, cierpiący za nas intelektualista.

Wynika również z tego, że Frisch wprowadza do powieści pojęcie winy zawinionej, za którą ponosi się odpowiedzialność, a więc grzechu. Człowiek staje się s a m d l a s i e b i e o b c y z w ł a s n e j w i n y. Tak twierdzi prokurator, drugi obok Stillera narrator powieści. Jest to zupełne odwrócenie egzystencjalistycznego porządku rzeczy. Za niepodanie ręki tonącemu obok nie odpowiada jakiś abstrakcyjny, absurdalny porządek świata, obezwładniający miłość. Odpowiedzialny jest sam człowiek. Obcy zostaje zdemaskowany. Obcy to po prostu człowiek utwierdzający się w złym z własnej winy. Zło, kategoria metafizyczna, okazuje się siłą, która wyobcowuje człowieka ze świata i budzi w nim spontaniczny niepokój. Zło — brak miłości, ograniczenie wolności.

3

Cała opowieść o drodze Stillera ku wolności (która równoznaczna jest w interpretacji Frischa z miłością) poświęcona jest temu właśnie zagadnieniu zła zawinionego. Piękna Julika, z którą związał się w życiu Stiller, wydaje się przeszkodą w dotarciu do niejasnego celu, jaki mu przyświeca: u r z e c z y w i s t n i e n i a s i e b i e p o p r z e z w y z b y c i e s i ę p o c z u c i a w i n y. Gdy go się wyzbędzie — będzie wolny. Paradoks polega na tym, że Stiller wciąż omija jedyną drogę, jaka do tego celu prowadzi. Nie uznaje win zawinionych przez siebie. Jego związek z Juliką nie jest najszczęśliwszy z powodów od obojga niezależnych. Ale różnica temperamentów, odmienne ideały życiowe, spowodowane wychowaniem w odmiennch środowiskach społecznych — wszystko to (należy się domyślać) nie byłoby przeszkodą we wzajemnym porozumieniu. Pod jednym warunkiem: Stiller musiałby podjąć się próby udźwignięcia współżycia z Juliką, k t ó r a j e s t t a k a, j a k a j e s t — wybaczając. Jednak Stiller ucieka przed trudnością, ma pretensję do Juliki, że jest taką, jaką jest, nie ze swojej winy. Pretensje wzrastają z chwilą, gdy Julika zapada na płuca. W tym wyjściowym punkcie powieści bohater nie podając ręki człowiekowi tonącemu najbliżej, niszczy powoli sam siebie. To zło działa dezintegrująco. Stiller nie może wytrzymać poczucia obcości wobec świata i otoczenia, męczy się w piekle własnego ja. Ucieka. W pierwszej chwili do innej kobiety, Sybilli, i to w momencie, gdy opuszczona Julika jest o krok od śmierci, potem, gdy pierwsza próba się nie udaje, porzuca wszystko: Julikę, Sybillę, Szwajcarię i sztukę, w której pragnął znaleźć owo wymarzone urzeczywistnienie siebie. Wyjeżdża do Ameryki,

gdzie usiłuje popełnić samobójstwo. Przyglądając się z dystansu temu, co wyprawia Stiller, ów człowiek ogarnięty pasją wyzwolenia się z poczucia winy, orzec możemy: przecież to wstrząsający obraz ryby trzepoczącej się w ręku Rybaka. Ręka jest mocna i zdecydowana. Stiller wraca do Szwajcarii i w tym momencie rozpoczyna się w powieści Frischa proces wytoczony przeciw Stillerowi.

4

Więzienie jest zupełnie realne. Jednocześnie symbolizuje ono uwięzienie w głębszym sensie. Kapitalny pomysł, polegający na tym, że Stiller, który jest obecnie po wewnętrznym przełomie, nie chce przyznać się do samego siebie, do swego nazwiska, podczas gdy władze robią wszystko, by go zidentyfikować i zmusić do przyznania się, co uważa za absurd (przecież jest już „innym" człowiekiem), ten pomysł ma kluczowe znaczenie dla całej powieści. Z jednej strony areszt śledczy znaczy coś podobnego jak w *Procesie* Kafki. Zbiory przepisów i przyjętych powszechnie form obyczajowych składają się na wspólne więzienie. Jego nazwa brzmi: państwo + obłuda stosunków międzyludzkich opartych na wartości pieniężnej. *Znowu czuję coś niesamowitego w stosunkach między ludźmi, mechaniczność zwaną znajomością, a nawet przyjaźnią, która z miejsca uniemożliwia wszystko co żywe, wyklucza wszelką dzisiejszość. Co ma począć z banknotem aresztant taki jak ja. Ale wszystko funkcjonuje, jak w automacie: u góry wpada rzekome nazwisko, a na dole już się wyłania związana z tym nazwiskiem forma współżycia, gotowa do użytku, ready for use, odbitka stosunków międzyludzkich, która (jak twierdzi) jest bliska jego sercu bardziej niż jakakolwiek inna.*

Jesteśmy oto w egzystencjalistycznym piekle wespół z bohaterem zbuntowanym przeciwko obłudzie przepisów i konwenansu świata. Jakaż kapitalna jest w powieści scena, gdy Stillera doprowadzają do magazynów wojskowych, gdzie każą mu przymierzyć porzucone przez niego wojskowe wyposażenie. Każdy Szwajcar obowiązany jest przechowywać je porządnie u siebie w domu. Stiller porzucił całe swe poprzednie życie, oczywiście razem z wojskowymi spodniami. Przepaść, jaka dzieli ważność jego walki o ocalenie siebie od zjedzonych przez mole wojskowych spodni, wzbudza w nas wybuch ironicznego śmiechu. Być może dlatego tylko, że mamy tu do czynienia ze szwajcarską policją. Kafka miał raczej wizję Gestapo. Mimo to, piekło bardziej unowocześnione, przeniesione w lata pięćdziesiąte życia demokratycznej Europy nie jest wcale mniej łagodne, w najgłębszym, humanistycznym swym sensie. W istocie rzeczy chodzi o to samo. Mieszczański oportu-

nizm życiowy wraz ze swoim bezwładem moralnym i przeciętnością oplata Stillera siecią nitek, niby karzełki Guliwera.

Jak wszystko w tej powieści, tak i ta warstwa problematyki została „urzeczywistniona”. Dowiadujemy się, że młody intelektualista Stiller w latach trzydziestych, a więc w młodości, brał udział w wojnie hiszpańskiej po stronie republikańskiej. Do chwili gdy bardziej go zajęły sprawy własnego ja, sumienia i miłości (wolności) przejawiał wyraźne sympatie lewicowe. Należy więc do pokolenia Camusa. Identyfikujemy Stillera z historią prawdziwą i prawdziwymi zmianami w mentalności Zachodu. Rozrachunek z *Procesem* przebiega więc na szerokiej, realnej płaszczyźnie. Ów realizm kontekstu społecznego drogi Stillera do wewnętrznego wyzwolenia poszerza prawdziwie wiedzę o współczesności.

Sprawa Stillera jest oskarżeniem zachodniego sposobu myślenia stawiającego znak równania pomiędzy liberalną demokracją a wolnością duchową. Stiller jest więźniem takiej wolności. Jest to wolność bezwładu etycznego, materialnego oportunizmu.

Jedynym przyjacielem Stillera okazuje się jego prokurator. Pojawienie się prokuratora, człowieka ludzkiego, ba, filozofa, komentatora tragedii Stillera, również przełamuje schemat kafkowskiego *Procesu*. Tam nigdy nikt dobry się nie pojawiał, a jeżeli się pojawiał, to dobroć jego była bezsilna, nie do przekazania innym. I w tym wypadku wobec przepisów dobroć prokuratora jest bezsilna, co więcej, nawet jest przez nie zniewolona. Dobroć prokuratora jest jakby czysto werbalna. Ten człowiek sam ma trudności z „urzeczywistnieniem” samego siebie. Ale w ogóle j e s t — obok Stillera, d l a n i e g o.

Obcy nie ze względu na obiektywną obcość świata wymierzonego w człowieka, ale z własnej winy, oskarżany w więzieniu nie przez niewiadomego biurokratę, lecz chrześcijańskiego prokuratora i przez samego siebie, Stiller wyznaje: *Nie jestem Stillerem. Czego oni chcą ode mnie! Jestem nieszczęśliwym, marnym, nic nie znaczącym człowiekiem, który nie ma za sobą żadnego życia. Po co ta moja gadanina? Tylko po to, żeby mi zostawili moją pustkę, moją marność, moją rzeczywistość, gdyż nie ma ucieczki, a to co mi ofiarowują, jest ucieczką, nie wolnością, ucieczką od jakiejś roli. Dlaczego nie chcą zrezygnować?*

Odpowiedź padła wyżej — ponieważ w tym chrześcijańskim, europejskim kraju prawie nikogo nic nie obchodzi tragedia czyjegoś dobra lub zła. Ze swoją pasją wewnętrznej wolności, duchowego wyzwolenia czuje się tam Stiller podwójnie obcy.

5

Stiller wypuszczony z więzienia wraca do Juliki. Żyją dalej w samotności. Jednak tragedia dopiero teraz osiąga ten szczytowy punkt, kiedy zaczynają na scenie padać trupy. Julika umiera w szpitalu.

Winien temu jest pośrednio jej mąż, który powrócił co prawda i zakochał się w niej powtórnie, jednak nie przyjął na siebie po raz wtóry „Juliki takiej jaką ona jest", nie wyzbył się swej żałosnej pychy, bo nie potrafił samego siebie także zobaczyć takim, jakim jest. Z tego tylko powodu do ostatniej chwili życia z Juliką czuje się winny — obcy, a czując tę swoją obcość nie potrafi przebić się ku miłości pełniejszej, ku wyzwoleniu. Oczyszczenie, jakie daje ludziom zgoda na cierpienia własnego życia i na nieuniknioną własną słabość, zbliżyłoby go ku rozwiązaniu. Śmierć Juliki jak gdyby ostatecznie stawia Stillera przed najważniejszym wyborem. Mówi on do prokuratora, towarzysza w tych perypetiach: *Dlaczego nie mówisz tego po prostu...*

— *Czego?*

— *Tego co masz na myśli: bądź wola Twoja! Wszystko od Boga pochodzi i błogosławieni ci, którzy to przyjmują, a śmierć tym, którzy tak jak ja, nie potrafią słyszeć, nie potrafią kochać w imię Boga, nieszczęśni jak ja, którzy nienawidzą, ponieważ chcą kochać z własnych sił. Jedynie Bóg jest bowiem miłością, siłą, potęgą, to przecież masz na myśli?... Zgubieni są pyszni — mówił dalej — którzy zabójczą pychą chcą wskrzesić to, co zabili; którzy ze skąpą skruchą wymierzają czas i lamentują, kiedy sprawy inaczej się układają, wcale się nie układają; głusi i ślepi, którzy w tej epoce spodziewają się zlitowania; małoduszni jak ja, z dziecinnym uporem przeciwstawiający się cierpieniu; tak, niech się upijają ci, co gloryfikują swój grzech przeciw nadziei, zaciekli, niewierzący, zachłanni, którzy chcieliby być szczęśliwi... ze swoją doczesną nadzieją na Julikę!*

6

Przeciwstawienie pojęcia grzechu — niezawinionej winie, cierpienia wyzwalającego — cierpieniu absurdalnemu, rzeczywistości dramatu jednostkowego istnienia — symbolicznemu prometeizmowi intelektualistów, lękających się urzeczywistnienia bohatera swych powieści (gdyż wymaga to urzeczywistnienia samego siebie), wszystko to Max Frisch wypowiedział w atmosferze znamiennej dla tradycji literatury pięknej wywodzącej się z kręgu filozofów lęku, pesymizmu samotności i zagubienia. *Stiller* nie jest powieścią wesołą. Różnica polega na tym, że w sto lat po śmierci Kierkegaarda podjął on dialog w oparciu o tradycję egzystencjalizmu chrześcijańskiego z egzystencjalizmem ateistycznym i relatywistycznym Sartre'a. Dlatego *Stiller* jest powieścią o trudnej co prawda, ale nadziei, w przeciwieństwie do literatury rozpaczy. Nadzieja Frischa brzmi autentyczniej.

Można by snuć liczne analogie pomiędzy filozofią Kierkegaarda a koncepcją filozoficzną *Stillera*. Niech nam wystarczy jedno porów-

nanie. Życie Ludwika Anatola Stillera jest nieomal dosłowną ilustracją tezy duńskiego filozofa: *Człowiek jest syntezą skończoności i nieskończoności, czasowości i wieczności, konieczności i wolności.* Stiller szarpie się między tymi antynomiami. Julika jest jego koniecznością, skończonością i czasowością. Buntuje się przeciwko niej i wraca wciąż do niej, wplątany dodatkowo w „konserwatywny" świat idei skodyfikowanych, w prawa regulujące życie społeczne w państwie. Co prawda Szwajcaria nie jest zbyt groźnym tu przykładem, jednak stary spór Kierkegaarda z heglizmem znalazł nowe swoje odbicie.

Jak wspomniałem, analogie są jeszcze liczniejsze, łącznie z przeciwstawieniem sobie dwóch charakterów, utrzymanych w regułach typologii Kierkegaarda: typu estetycznego, pochłoniętego bardziej możliwościami życia niż jego rzeczywistością (Stiller), i typu etycznego, przenoszącego rzeczywistość nad możliwości życia (prokurator). Ciekawsze jednak jest chyba to, że ta nowa recepcja filozofii powstałej w połowie XIX wieku odżywa teraz, w chwili gdy mamy już poza sobą szczytowe nasilenie wpływów egzystencjalizmu sartrowskiego w Europie, wraz z obfitą literaturą piękną zrodzoną w kręgu jego oddziaływania. Max Frisch jako powieściopisarz przejął z niej pewne motywy, wątki, a poszerzył o drobiazgową analizę charakterów ludzi współczesnych, wtopionych w konkret połowy dwudziestego wieku, zarówno cywilizacyjny jak i społeczny, nawet polityczny. „Lęk i drżenie" nie są obce ludziom wychowanym w ostatnich dziesiątkach lat. Chrześcijańska wersja postawy egzystencjalnej ma szanse rozprzestrzenienia się w miejsce ślepej uliczki egzystencjalizmu ateistycznego. Filozofia tragicznej (a nie rozpaczliwej) nadziei nie czyni kompromisu z obłudą złudzeń, idealistycznymi abstrakcjami oderwanymi od jednostkowego sensu istnienia, schematami przechodzącymi do porządku dziennego nad pojedynczą miłością i cierpieniem człowieka. Chociaż w życiu wygląda to tak, że wybór pomiędzy tymi, co ogranicza, i tym, co wyzwala, dokonywany jest za każdym razem od nowa, za każdym razem król musi wybrać królową.

Posiadając świadomość tego, że jestem człowiekiem marnym i nic nie znaczącym, mam zawsze nadzieję, że już dzięki tej świadomości nie jestem marny. W gruncie rzeczy, szczerze mówiąc, oczekuję przecież przeobrażenia, ucieczki. Po prostu nie jestem na to przygotowany, aby być marnym człowiekiem. Właściwie mam tylko nadzieję, że Bóg (jeżeli mu w tym pomogę) uczyni ze mnie istotę bogatszą, głębszą, wartościowszą, o większym znaczeniu — i to właśnie wstrzymuje zapewne Boga przed tym, by stał się dla mnie realną, namacalną egzystencją. Moje conditio sine qua non: żeby Bóg mnie, swój twór, odwołał.

Marek Skwarnicki

PROSTE OBLICZE WOJNY

Jeżeli wspomnienia z czasów ostatniej wojny cieszą się poczytnością, nie należy tego tłumaczyć jako pogoń za sensacją, ani nawet jako zrozumiałą ciekawość tych tak niedawnych zdarzeń, w których wszyscy starsi braliśmy przecież bezpośredni udział. Sądzę, że nasze pokolenie jest zafascynowane samym zjawiskiem wojny, jej oceną zarówno ze względów społeczno-historycznych, jak moralnych. Po straszliwych doświadczeniach dwóch wojen światowych każdy chyba jest przekonany, że wojna jest niedozwolonym środkiem rozwiązywania zagadnień międzynarodowych, stanowi barbarzyństwo i zło, mamy też wszyscy nadzieję, że ludzkość wchodzi w okres, w którym wojna będzie jedynie koszmarnym wspomnieniem historii, piętnem wstydu w sumieniu ludzkości.

A jednak wiemy, że sprawa nie jest prosta. Sami braliśmy udział w wojnie i nie mieliśmy prawa od niej się uchylić. Podobno gdy we wrześniu 1939 r. zapytano Gandhiego jakie Polacy winni zająć stanowisko, miał on odpowiedzieć dla swoich wyznawców wręcz zaskakująco (cytuję z pamięci, jak słowa mi te powtórzono, nie ręczę więc za ich ścisłość).

„Byłoby najlepiej — powiedział podobno Gandhi — żeby wszyscy Polacy zastosowali wobec agresji konsekwentny i bezwzględny bierny opór. Wymaga to jednak tak niezwykłego wyrobienia, że nie można tego wymagać od całego narodu. A jeśli to najlepsze wyjście jest niemożliwe, każdy Polak powinien strzelać do ostatniego naboju, nie ma bowiem dla człowieka większego upodlenia niż ugięcie się przed przemocą ze względu na lęk".

Powtarzam: może nie dość ściśle zacytowałem słowa wielkiego pacyfisty. W każdym razie ukazują one złożoność problematyki moralnej wojny. Wpływa ona w sposób niezmiernie silny na psychikę człowieka. Znów jednak sprawa nie jest bynajmniej prosta. Weźmy chociażby problem tzw. bohaterstwa. Propagandowa literatura i publicystyka przyzwyczaiła nas do uproszczonych, oleodrukowych, nierealistycznych wzorów wojennych bohaterów. Rzeczywistość ogromnie odbiega od tych tandetnych szablonów. A wobec tego inni w ogóle zaprzeczają wszelkiemu bohaterstwu, uważając je za propagandowy slogan, obłudę i zakłamanie. W literaturze klasycznym przykładem tego rodzaju sceptycyzmu jest twórczość Remarque'a czy Céline'a. Podobnie wyglądają nieporozumienia dotyczące takich pojęć, jak służba, ofiarność, żołnierski obowiązek, miłość ojczyzny, honor wojskowy itd., a także określenia ujemne, jak tchórzostwo, okrucieństwo, zdziczenie, cynizm itp. Wojna na pewno jest straszliwą próbą, z konieczności deformuje człowieka, skoro chodzi w niej przede wszystkim o zabijanie, dlatego przewartościowuje pojęcia i oceny moralne, stawia ludzi w zupełnie odmienne,

wyjątkowe warunki, wydobywa z nich cechy, o których nie przypuszczali, że je posiadają, przytłumia zaś inne, o których się sądziło, że w każdej sytuacji określają one człowieka i w nim dominują. Przykładów tego rodzaju niespodzianek nie trzeba przytaczać — przeżyliśmy ich zbyt wiele.

Lecz przeżyć a zrozumieć to rzecz zupełnie inna. Jakże często wspomnienia deformują istotny obraz rzeczy, przedstawienie ich innym, opowiedzenie o nich czy napisanie stwarza fałszywy, nierzeczywisty obraz — czasem wyidealizowany, kiedy indziej znów przeczerniony. Prawda wyglądała całkiem inaczej.

Dlatego cenny jest każdy utrwalony obraz wojny, który możliwie wiernie ukazuje jej prawdziwe oblicze. Sądzę, że w dużej mierze odpowiadają temu wymogowi pamiętniki wojenne Adama Majewskiego, które się ukazały niedawno na półkach księgarskich. Z tych względów warto chyba zwrócić na nie uwagę czytelników.

Dr Majewski jako wojskowy chirurg brał udział w kampanii wrześniowej, potem przez Węgry, Jugosławię, Włochy przedostał się do armii polskiej we Francji. Po francuskiej kapitulacji w r. 1940 ewakuował się do Wielkiej Brytanii, skąd skierowano go do armii polskiej na Bliskim Wschodzie. Po pewnym czasie został lekarzem w 3 Batalionie Strzelców Karpackich, z którym przebył kampanię włoską, brał udział w walkach o Monte Cassino i w dalszej ofensywie na północ. Wojnę zakończył jako chirurg w szpitalach przyfrontowych, po czym przez Anglię wrócił do kraju. Za namową znanego bibliofila i lekarza, dra Klukowskiego, który w Szczebrzeszynie stworzył bodaj największy w Polsce zbiór pamiętników, dr Majewski spisał swe wojenne wspomnienia i w roku ubiegłym wydał je w Lubelskiej Spółdzielni Wydawniczej pt. „Wojna, ludzie i medycyna".

Wśród wielu pamiętników wojennych wspomnienia Majewskiego wyróżniają się swą prostotą i bezpośredniością, brakiem beletryzowania oraz uogólnień, które są możliwe do zrobienia tylko *ex post*, na podstawie studiów i lektury. Wspomnienia dra Majewskiego są podane „od dołu" — i to jest ich wielki walor. Autor „Wojny, ludzi i medycyny" pisze we wstępie: „Tak się zwykle składa, że zdarzenia wojenne utrwalają i dokumentują na piśmie ci, co je służbowo interpretują. Nic dziwnego, że żołnierz, uczestnik wykonania, często nie poznaje literackiego opisu bitwy, w której brał czynny udział, choćby nawet ten opis bardzo mu schlebiał. (...) Ale ja — wyznaje dr Majewski — widziałem i przeżywałem te sprawy zupełnie inaczej. (...) Jako lekarz w stopniu podchorążego, a potem podporucznika, obracałem się przez całą wojnę pośród szarej masy wykonawców. Ze sztabowcami spotykałem się bardzo mało, a polityków nie widziałem chyba wcale. (...) Moje wspomnienia nie pretendują do oficjalnego spisu zdarzeń historycznych, ale są moim osobistym pamiętnikiem z lat wojny. Piszę tylko o tym, co

sam widziałem, co sam przeżyłem i co przeżyli ci, z którymi dzieliłem strawę, miejsce w namiocie i wspólne losy. Piszę tym językiem, jakiego używaliśmy komentując codzienne wpadki i wydarzenia. Starałem się oddać wiernie te wszystkie nastroje, jakie panowały w wojsku między szeregowcami i młodszymi oficerami. Nie prostuję nawet niektórych naszych błędnych poglądów, czy krążących wiadomości. One bowiem były motywem naszego postępowania..."

Właśnie z tych względów pamiętniki dr Majewskiego są tak interesujące. A postawione świadomie zamierzenie udało się autorowi chyba w bardzo znacznym stopniu zrealizować. I to jest pierwsza wartość książki. Drugą stanowi własny pogląd autora na wojnę — pogląd nie teoretyczny, lecz wypływający z jej bezpośrednio przeżytego obrazu. Nie jest to pogląd uproszczony ani schematyczny. Majewski wojnę wielokrotnie określa jako barbarzyństwo i zbrodnię. A jednak ukazuje, jak potrafi ona wydobyć obok podłych i złych także wielkie i wspaniałe cechy ludzkie. Żerują na niej niewątpliwie najgorsi, obsiadający bezpieczne i intratne stanowiska, robiący na wojnie kariery, zbijający bogactwa. Autor cytuje czyjeś zdanie, że „za granicą w czasie wojny znaleźli się ludzie o najwyższych i najniższych walorach ideowych — (...) poza żołnierzami i ludźmi ideowymi, którzy wyszli z Polski i wędrowali wszędzie tam, gdzie można się było bić z Niemcami lub przeciw nim działać, znalazło się za granicą i to wszystko, co umęczony w swej martyrologii Naród Polski, jak pacjent po ciężkiej chorobie, zwymiotował". Majewski w swych wspomnieniach ukazuje i jednych, i drugich (pierwszych wymienia po nazwisku, drugich najczęściej sygnuje jedną literą — piękna, rzadko spotykana dyskrecja). Ale pisząc o tych, których brutalnie nazywa „wymiocinami", jednocześnie umie ukazać bohaterstwo, wielkoduszność, skromność, braterstwo i zaparcie się siebie i innych — tych, którzy działali z miłości do ojczyzny i w poczuciu żołnierskiego obowiązku. „Nigdy nie oddychałem tak pełną piersią — i nigdy się tak szczerze nie śmiałem, i nigdy nie odczuwałem tak wyraziście, że żyję i chodzę po tym świecie, jak wtedy, kiedy byłem w 3 Batalionie Strzelców Karpackich". Obraz więc złożony i skomplikowany, zwłaszcza, że i u tych najlepszych wojna wydobywała cechy ujemne, zdziczenie, bezwzględność — czego autor bynajmniej nie ukrywa. Niekiedy jednak opisując nagie fakty ukazuje wspaniałe wzniesienie człowieka, a wierzymy autorowi dlatego, iż nigdzie niczego nie stara się upiększyć, ani tworzyć żadnej mitologii.

I wreszcie trzecia wartość książki — to głęboko humanistyczne spojrzenie Majewskiego na świat i jego sprawy, stałe dążenie do obiektywizmu, do prawdy. Autor umie nie tylko patrzeć, lecz i dostrzegać. Charakterystyczne jest jego spojrzenie na społeczeństwa zachodnie: daleki od zachwytu, a tym bardziej snobizmu, świadom jest zarówno ich wad jak i zalet. Sam autor zresztą mówi, że wielu Polaków skłon-

nych jest do naśladowania obcych wad, lekceważenia zaś zalet. W jego książce chyba błąd ten nie występuje.

Niewątpliwie lekarze znajdą w niej swoje, ściśle zawodowo ich interesujące szczegóły. Lecz przede wszystkim książka jest interesująca dla tych, którzy chcą zobaczyć, jak wyglądała „od podszewki" dola i niedola żołnierza polskiego na Zachodzie w czasie drugiej wojny światowej.

Antoni Gołubiew

DOMENA POLSKA

Książkę Pawła Hertza[1] przeczytałem w trakcie pięciogodzinnej jazdy pociągiem. Wspominam o tej okoliczności nie dlatego, żebym chciał naśladować egocentryczny sposób pisania niektórych recenzentów, ale dlatego, że to jest ostatecznie rzecz niezwykła, by tom szkiców literackich mógł być tak interesujący, tak wciągać czytelnika — nawet gdy się przebywa w niezbyt pustym wagonie. Potem pozakreślałem sobie wiele fragmentów książki i próbuję zdefiniować, na czym polega jej urok.

A więc po pierwsze — w naszej bardzo pogmatwanej epoce — orzeźwiające jest każde spotkanie z takim pisarzem, którego główną ambicją jest po prostu formułowanie myśli słusznych — nie tyle efektownych, co słusznych. Tezy wypowiadane przez Hertza mogą się czasem wydawać truizmami, ale jakże często są one nonkonformistyczne w stosunku do obiegowych gustów. Jest to prawdziwy, rzetelny rodzaj nonkonformizmu, polegający na obronie różnych „rzeczy wzgardzonych" (mówiąc słowami Chestertona). Rzetelnym nonkonformistą jest Hertz, gdy na przykład podkreśla znaczenie — dla całokształtu naszej kultury — wielu dawnych pisarzy polskich, traktowanych dziś pobłażliwie; albo gdy występuje przeciw „rozdziałowi, jaki nastąpił we współczesnej sztuce między pojęciem piękności i pojęciem dobroci"; albo gdy nieustannie przypomina, że „myślenie jest źródłem poezji".

Druga zaleta pisarstwa Hertza to jego czarująca — tak głęboko zakorzeniona w europejskiej tradycji — koncepcja eseistyki literackiej jako snucia rozważań na marginesie książek, przy okazji lektury; nie zanudzania czytelnika analizą utworów, ale ukazywania perspektyw, jakie z nich w obecnej chwili mogą się wyłaniać. W taki sposób komentuje Hertz dzieła wielkie. *Najtrudniej jest pisać o dziełach wielkich* — pisze na początku eseju o Mickiewiczu — *wszystko bowiem, co można*

---

[1] Paweł Hertz, *Domena Polska*, PIW, 1961.

by o nich powiedzieć, zawarte jest niejako w nich samych. Toteż krytyk najczęściej kąsa własny ogon w przekonaniu, że rozgryza owoc z drzewa poznania. Sam jestem raczej zwolennikiem mówienia, co mnie na myśl przychodzi nad książkami tego czy innego pisarza. Dzieląc się tymi myślami, tworzę nowe zjawisko artystyczne. Źle więc czy dobrze — nie do mnie należy ocena — zasługuję się literaturze. Ale nie tylko wobec wielkich dzieł krytyk stosuje tę metodę. *Muszę wyznać ze wstydem* — pisze w innym miejscu Hertz z właściwą mu, niejasną przekorą — *nie jestem snobem. Jednako wart mi Sartre i Kuczyński, Ionesco i Magdalena Samozwaniec. Co mi w rękę wpadnie, to i dobre. Wiadomo — złej tanecznicy zawadza ogon u spódnicy, a mnie nie! Zawsze w moim kąciku mogę sobie snuć swoje, jak pająk.*

Bardzo mi się też podoba, że autor nieraz decyduje się przerwać tok eseju, aby napisać, iż jakaś książka nasunęła mu *oprócz myśli natury ogólniejszej, które zapisałem na początku, także i inne, a mianowicie...* Gdy ceni się myśli wyżej od troski o kompozycję i styl, za taką ascezę otrzymuje się — jak widać z książki Hertza — nagrodę od Muz również w dziedzinie stylu. Bo te eseje, zaabsorbowane myśleniem, a nie stylem, mają właśnie wielki urok artystyczny. Chciałoby się cytować całe stronice z takich szkiców jak „O Mickiewiczu, czyli o istocie poezji narodowej", „O teatrze poezji", czy „Tołstoj w Wenecji".

Książka mówi przede wszystkim o tradycjach kultury i literatury polskiej. Tytuł *Domena polska* ma brzmienie programowe. Myśl wyrażona tym tytułem nadaje jedność zbiorowi króciutkich szkiców i sprawia, że czyta się je jak rozdziały jednolitej całości. Myśl tę można by streścić w ten sposób, że cała tradycja literatury polskiej — niezależnie od tego, czy będą to dzieła najwyższej miary intelektualnej jak *Faraon* Prusa albo *Nie-boska komedia*, czy też skromne utwory niektórych wierszopisów z XIX stulecia — ma dla nas znaczenie szczególne jako substancja, z której wyrosło otaczające nas życie, jako suma świadectw dotyczących naszego losu narodowego. Dlatego wobec tradycji literatury polskiej nie możemy stosować kryteriów wyłącznie estetycznych. *Poruszając się w granicach własnego języka i własnej literatury, jesteśmy poniekąd określani i uwarunkowani nie tylko naszymi upodobaniami lub animozjami, ale i całą przeszłością, wraz z wszystkimi jej wadami i zaletami. Jeśli ktoś nie zdaje sobie z tego sprawy, może tu bawić tylko jako gość, jak przejezdny turysta, kapryśny mieszkaniec hotelu* oderwany od *świadomości trudnych wspólnych dziejów, którą staramy się zagłuszyć, lecz która wciąż gada jak uparte źródło.* Jedną z najmocniejszych pozycji w książce jest szkic o Przybyszewskim jako o takim właśnie tragicznym „przejezdnym turyście", który nie potrafił wszczepić swego pisarstwa w żywe dzieje kultury polskiej. Hertz prze-

konująco wykazuje, że zawsze ponosili u nas klęskę pisarze zatracający świadomość historii — tę świadomość, która jest specyficzną cechą literatury polskiej — i poczucie wspólnoty losu ze społeczeństwem żyjącym w tym, a nie innym miejscu kuli ziemskiej. Jest to u Hertza nie tylko teza rozumowa, ale wyraz zaangażowania emocjonalnego. Nie lubimy dziś rzucania patetycznych słów, ale tym razem trzeba powiedzieć, że w tej książce jest szczególne światło: prawdziwa miłość ojczyzny. I marzenie o Polsce, w której (wbrew naszym improwizatorskim obyczajom) tradycja kulturalna nawarstwiałaby się harmonijnie z pokolenia na pokolenie, jak nawarstwia się bogactwo w dobrze prowadzonym gospodarstwie.

Domena polska, w taki sposób określona, jest nie mniej europejska niż polska. Między tymi dwoma przymiotnikami nie ma żadnej sprzeczności, przeciwnie — jest głęboka współzależność. Podejmując ironiczne przezwanie jednego z polskich poetów romantycznych „powiatowym Europejczykiem", Hertz przemienia je w piękną metaforę: *Rzeczywiście z różnych powiatów składa się to województwo, które nazywamy Europą. Są tam powiaty biedne i bogate, nizinne i górskie, dalej lub bliżej położone od granic województwa. Cały sens tej Europy właśnie na tym polega, że jest powiatowa, że stanowi federację powiatów.* Dlatego im głębiej będziemy wszczepieni w tradycję polską, tym głębszy i autentyczniejszy będzie nasz związek z całą tradycją europejską. Na wielu stronicach Hetrz pisze pięknie o tym, co kochamy w Europie, w jej starej i wielkiej kulturze, w łacińskim Rzymie, *tym mieście, bez którego wszyscy na ziemi byliby biedniejsi i gorsi niż są.*

W szkicach otwierających tom i w esejach końcowych jest sporo ciekawych rozważań o najogólniejszych problemach literatury, których nie będę tu streszczał, bo każde streszczenie jest banalizowaniem. Rozważania te — chociaż nie są tak przedstawione — można uznać za próbę określenia istotnej treści owej tradycji europejskiej, do której kultura polska należy jako jeden z jej „powiatów". Wiele jest tu myśli cennych, trochę też spornych (chodzi mi o stosunek do nowoczesności w sztuce), ale zawsze godnych uwagi. Wypada gorąco polecić tę piękną i bardzo nam potrzebną książkę.

Zygmunt Kubiak

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

NAD OSTATNIM DIALOGIEM PLATONA

Tak się stało, że dialogi należące do ostatniego okresu twórczości Platona ukazały się u nas na końcu wydawniczej serii, zawierającej — w ramach zbiorowego wydania dzieł ich znakomitego tłumacza, Władysława Witwickiego — prawie wszystkie pisma tego filozofa. Mowa tu szczególnie o *Timaiosie* i *Kritiasie*, a także o należących do nieco wcześniejszego okresu *Teajtecie* i *Parmenidesie*. A prawie równocześnie, już niezależnie od tej serii, w Bibliotece Klasyków Filozofii wyszły *Prawa*, największy z platońskich dialogów, którego Witwicki nie zdążył już przetłumaczyć w całości (pierwszych 7 ksiąg w jego przekładzie dołączono do drugiego wydania *Państwa*). Nowe, doskonałe zresztą tłumaczenie *Praw* dała Maria Maykowska, która jeszcze przed wojną przełożyła także Listy Platona [1].

Prawa są ostatnim dziełem Platona, dziełem jego starości. Pozostawione w brulionie uporządkował i wydał jego uczeń, Filip z Opus. Pierwszego przekładu *Praw* na język łaciński dokonał w wieku XV Marsilius Ficinus. Wiek XIX przyniósł szereg ich tłumaczeń na języki nowożytne. Równocześnie rozgorzały dyskusje na temat ich autentyczności i kompozycji. W obszernym wstępie do polskiego przekładu Maria Maykowska broni tezy, że *Prawa* napisane są według dobrego, z góry obmyślonego planu i mimo pewnych luk (spowodowanych niewykończeniem), powtórzeń i dłużyzn tworzą organiczną całość. Jeśli chodzi o ich autentyczność, to dzisiaj nikt już jej nie kwestionuje.

Platon. Legenda, która zróść się z nim miała nierozdzielnie i trwać poprzez wieki, zaczęła się bodaj w dniu jego śmierci — a może jeszcze wcześniej. Utrzymywano, że był synem Apollina, który zszedł do jego matki — Periktiony, potomkini Solona. Urodził się w dniu obchodzonym jako dzień zejścia boga słońca na ziemię. A równo 80 lat później, tego samego dnia, zmarł. „Ludziom zdawało się — pisał w XII wieku Jan z Salisbury — że słońce runęło ze sklepienia niebieskiego w ten dzień, kiedy książę filozofów Platon opuścił ten padół, i jakby zgasłą lampę świata opłakiwali go ci, którzy skupiali się wokół tronu mądrości, gdzie on tak długo zasiadał" [2]. Po śmierci złożono mu ofiarę, z biegiem czasu

---

[1] P l a t o n, *Prawa*. Przełożyła i opracowała Maria Maykowska. Warszawa 1960, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. XXVIII, 630, Biblioteka Klasyków Filozofii. Cena 54 zł.

[2] Podaję wg tłumaczenia M. P l e z i, zob. *Od Arystotelesa do Złotej Legendy*, Warszawa 1953, Pax, s. 376.

coraz większą czcią otaczano jego pamięć. „A uczniowie jego i uczniowie uczniów, obchodząc corocznie święto jego narodzin i zgonu, chwalili w hymnie »dzień, w którym bogowie dali ludziom Platona«" [3].

W *Literaturze greckiej* T. Sinki czytamy: „Czyniąc Platona synem Apollona, boga światła, natchnienia i mądrości, wyniosła go legenda ponad wszystkich ziemskich pisarzy i filozofów. I nie pomyliła się. Kto przeczyta jego pisma i zrozumie je, a choćby tylko ulegnie ich czarowi, uzna, że żaden inny autor literatury światowej nie zasługuje w tej mierze na przydomek »boskiego«, co on" [4]. Istotnie, niezależnie od wielkości jego filozofii, Platon pozostanie wspaniałym pisarzem, twórcą nowego rodzaju literackiego — dialogu filozoficznego, w którym potrafił połączyć naukową ścisłość z pięknem stylu i bezpośredniością potocznej mowy. Dlatego właśnie nad dialogami Platona pochylają się zarówno filozofowie, jak i miłośnicy literatury pięknej, znajdujący tu arcydzieła najdoskonalsze i właściwie jedyne w swoim rodzaju.

Gdy śledzi się dzieje stosunku ludzi i epok do Platona, uderza szczególne zjawisko, które w takim stopniu nie doszło do głosu bodaj wobec żadnego innego myśliciela i „przewodnika ludzkości": zjawisko niezwykle silnego, emocjonalnego zaangażowania i osobistego charakteru wydawanych ocen. Wiele możnaby przytoczyć przypuszczeń, dlaczego tak się działo — i dzieje. Platon był tym, kto jak nikt przed nim ani po nim otworzył zawrotne perspektywy w metafizyce, doprowadził do szczytu sokratejskie ideały w etyce, stworzył wizję idealnego obywatela i idealnego państwa w polityce. Każdy z tych punktów mógł stać — i stał się — przedmiotem afirmacji i zachwytu u jednych, potępiania i pogardy u drugich. Ale najważniejsze jest bodaj to, że w Platonie upatrywano najdoskonalsze wcielenie nie tylko pewnego sposobu filozofowania, ale i określonej mentalności i duchowości, a nawet życiowej postawy. To chyba Coleridge podzielił ludzi na tych, co urodzili się pod znakiem Platona i znakiem Arystotelesa. Tylko że „znak" Platona sprowadzano nazbyt często wyłącznie do niesprawdzalnych intuicji i natchnień, poetyckości i tajemniczości, mistyki i okultyzmu. Nie dostrzegano, że jeśli nawet cechy te łączą się z „platońskością", to jednak na drugim jej biegunie królują o wiele właściwsze dlań hasła racjonalizmu, precyzji, matematycznej ścisłości, jasnego widzenia, przejrzystości dowodu. Że „znak" Platona patronował nie tylko skrajnościom hellenistycznego neoplatonizmu i renesansowym, synkretystycznym filozofiom przyrody, ale i intelektualistycznemu woluntaryzmowi Augustyna, racjonalizmowi Descartesa, Leibniza i Spinozy,

---

[3] Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. I, Warszawa 1958, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 105.

[4] Tadeusz Sinko, *Literatura grecka*, tom I, część 2, Kraków 1932, s. 594.

fenomenologii Husserla. I że w tym zadziwiającym „znaku" splotły się w jedno *esprit de geometrie* i *esprit de finesse*, o których mówił Pascal.

Historyk filozofii z łatwością wskaże renesansy platonizmu. Pierwsze dokonały się jeszcze w starożytności: tak zwany „średni platonizm" Albinosa, Apulejusza, Maksyma z Tyru w wieku II, neoplatonizm w wieku III i następnych, chrześcijański platonizm Augustyna i greckich Ojców Kościoła. W tym ostatnim przypadku więcej było zresztą późnego neoplatonizmu niż „czystego" Platona, na pewno jednak żyło i tam coś z jego „znaku". Wczesne średniowiecze znało w całości tylko jeden dialog, *Timaiosa*, ale wystarczyło to, by w wieku XII wzbudził on szczególniejsze zainteresowanie i stał się motorem filozoficzno-teologicznej spekulacji, zwłaszcza w Szkole w Chartres. Renesans wieku XVI oznaczał także renesans Platona i wszystkich jego dzieł, platonizm Odrodzenia nabrał jednak cech najbardziej ezoterycznych i okultystycznych, łącząc się z wierzeniami i kosmologiami Wschodu, Kabałą, gnozą „Wyroczni chaldejskich" i spekulacją późnego neoplatonizmu. Nowe fale zainteresowań i bezpośrednich nawiązań przyniósł wiek XVII, potem w wieku XVIII najczystszy idealizm platoński pojawił się w filozofii późnego Berkeleya. Ale przede wszystkim rozentuzjazmował się Platonem romantyzm wieku XIX. W tym też mniej więcej czasie zaczęły się gruntowne badania filologiczne, dotyczące autentyczności platońskich tekstów i ustalenia ich chronologii. Zainteresowanie Platonem w naszych czasach nie osłabło. *Expressis verbis* nawiązali do niego Whitehead i Husserl, czerpała z niego natchnienie Simone Weil, byłoby ciekawą rzeczą zbadać, ile platońskich intuicji kryją myśli Teilharda de Chardin. Ukazało się wiele prac rzucających nowe światło na filozofię Platona, żeby wymienić chociażby *Plato's Theory of Ideas* W. D. Rossa oraz *Paideię* W. Jaegera. Ale bodaj nigdy nie podniosło się też tyle głosów krytyki, widzących w Platonie ojca i teoretyka totalizmu, przeciwnika swobód demokratycznych, niszczyciela wolności, a przez to i osobowości człowieka. Na poparcie oskarżeń przytacza się teksty z *Państwa* i *Praw*, teksty — musimy to przyznać — nabierające szczególnej wymowy i grozy po doświadczeniach, jakie przeszliśmy w ciągu minionych lat. Toteż może warto poświęcić *Prawom* nieco więcej uwagi i przyjrzeć im się możliwie bezstronnie.

Jakie więc jest to państwo, które buduje Platon w *Prawach*? Zauważmy przede wszystkim, że różni się ono dość znacznie od tego, które przedstawione było w *Politei* (*Państwie*). Tamto, zbudowane „na obraz i podobieństwo" człowieka (ale nie człowieka-konkretu, lecz człowieka „w ogóle" — idei), zachowując taką samą hierarchię władz i doskonałości, jaka panuje w nim, było możliwie najdoskonalszą jednością i stanowiło cel samo dla siebie. Od swych obywateli domagało się rygorystycznego podporządkowania się temu celowi oraz całkowitego

zrzeczenia się na rzecz państwa własnej woli i jakiejkolwiek indywidualnej inicjatywy.

Ale Platon, który przecież próbował realizować najdoskonalszy ustrój na ziemi, odznaczał się większym poczuciem realizmu niż się to sądzi zazwyczaj — toteż dojść musiał do wniosku, że ta wizja, jaką zarysował w *Politei*, urzeczywistnić się nie da. I choć na pewno nie bez żalu porzucił to „pierwsze" państwo, w którym przecież, „...jeśli gdzie bogowie je zamieszkują lub synowie bogów, żyjąc tak, radośnie się żyje" (739 e), i chociaż do końca ten wzór idealny kazał mieć na względzie, to jednak zrezygnował z jego pełnej realizacji, zadowalając się państwem „drugiego rzędu".

Pewnie już do końca pozostanie tajemnicą, czy impulsem do napisania *Praw* stała się potrzeba namalowania ucieleśnionego obrazu, stanowiącego możliwie najlepszą kopię idealnego wzoru państwa, czy też mamy tu do czynienia po prostu z ewolucją poglądów filozofa. Ta druga ewentualność nie wydaje się nieprawdopodobna: pamiętajmy, że w *Timaiosie* Platon dokonał rehabilitacji, ba, deifikacji rzeczywistości świata materialnego, tak bardzo poniżonego przedtem w obliczu idei, a także, że w ostatnim okresie życia filozofa, w kręgu jego najbliższych współpracowników doszły do głosu realistyczne i umiarkowane tendencje, reprezentowane głównie przez Arystotelesa, który przecież aż do śmierci mistrza nie opuścił Akademii. W każdym bądź razie projekty *Praw* chcą liczyć się z konkretnymi warunkami, a pochwały umiaru i nawoływania do trzymania się go w praktyce rozrzucone są gęsto na kartach dialogu. Wszak „...nawet sama cnota nie zasługuje na największą cześć, jeżeli jej nie towarzyszy zdrowe poczucie umiaru" (696 b). Prawodawca zaś winien liczyć się ciągle z tym, że ustanawia prawa nie dla bogów, lecz dla ludzi, toteż stawiać może przed nimi tylko takie cele, jakie są możliwe do osiągnięcia: „nasz budowniczy państwa brać będzie pod uwagę te (rzeczy — w. s.), które dadzą się urzeczywistnić, a tych, które się nie dadzą, ani pragnąć nie będzie daremnie, ani się kusić o ich wprowadzenie" (742 e).

Ale jakie są te cele? Platon często wraca do odpowiedzi na to pytanie, przypomina je stale, jakby się bał, że mogą być zapomniane albo zastąpione innymi. Formułuje je różnie: upodobnienie się obywateli do boga, który „...ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią, człowiek" (716 c), szczęście i przyjazne współżycie wszystkich członków państwa (743 c), wreszcie — i w tym się streszcza wszystko — c n o t a. To właśnie jest najważniejsze: cnota, zdobycie jej przez wszystkich obywateli, jest jedyną przyczyną powstania i racją bytu państwa. W tym też znaczeniu cel obywateli staje się celem państwa: nie ma ono żadnej innej pierwszorzędnej roli, jak tylko tę, by w y c h o w a ć wszystkich do cnoty.

Aż dotąd nie budzą się jeszcze nasze protesty. Ale o krok dalej zaczyna się koszmar: oto cel obywateli jest celem państwa, ale też cel państwa staje się celem obywateli. W to, co stanowi najbardziej intymną domenę każdego indywidualnego człowieka, wkrada się państwowe prawo. Uprawianie cnoty jest teraz obowiązkiem państwowym, cnota musi być osiągnięta za wszelką cenę. Temu służy cały aparat władzy, kontroli i — przede wszystkim — misternie wznoszony system praw. A któż ośmieliłby się twierdzić, że prawo, prowadzące obywateli do cnoty, nie jest najlepsze i święte? I czyż znajdzie się ktoś, kto przy zdrowych zmysłach odważy mu się sprzeciwić?

Interesom państwa, jego całości i bezpieczeństwu, podporządkowane być muszą interesy jednostek. Człowiek dla Platona jest nie tyle „zwierzęciem" społecznym, co politycznym: wydaje się, iż nie wyobrażał on sobie, by bez państwa i bez państwowego kierownictwa można było osiągnąć jakiekolwiek dobro. Toteż państwo jest w pewnym sensie koniecznym pośrednikiem: cel główny stanowi wprawdzie zdobycie cnoty, ale cel ten jest najpierw i bezpośrednio niejako celem państwa, jednostek zaś o tyle, o ile istnieją w państwie i dla państwa oraz posłuszne są jego prawom. Platon nie formułuje tego tak ostro, ale wynika to niedwuznacznie z całości jego rozważań. Posłuchajmy zresztą słów samego prawodawcy: „To bowiem, co najlepsze jest dla państwa... będę miał na oku przy ustanawianiu praw i słusznie postąpię, jeśli do korzyści jednostek mniejszą będę przykładał wagę" (923 b). Są i ontologiczne przesłanki tego przekonania, wszak całość ważniejsza jest od części, a „wszystko co powstaje, powstaje po to, żeby pełnią szczęścia tchnęło życie wszechświata" (903 c).

Skierowane ku swemu wielkiemu celowi, państwo i w swej strukturze musi być możliwie najdoskonalsze. Stanie się to wtedy, gdy odznaczać się będzie „zamkniętą" jednością, „organicznością" i samowystarczalnością. Powiedzieliśmy już, że z osiągnięcia ideału, a z nim także jedności „pierwszego stopnia" trzeba było zrezygnować, nie oznacza to jednak rezygnacji z wszelkiej jedności. W *Politei* przeprowadził Platon paralelę między strukturą idealnego państwa a strukturą człowieka. W *Prawach* chętniej porównuje państwo do utworu artystycznego; nie jest już ono ideą, którą można by zestawiać z inną ideą, jest natomiast dziełem sztuki, tworzonym z konkretnego materiału wedle idealnego wzoru. Teraz chodzi o to, by do tego wzoru najbardziej było zbliżone, by więc odznaczało się właściwą „jednością" i najlepiej wypełniło swój cel — wychowanie obywateli.

Wychowanie nie może odbywać się na ślepo, każdy więc musi wiedzieć dokładnie, po co i dlaczego ustanowione są takie a nie inne prawa. A przede wszystkim znać musi hierarchię dóbr, w której na pierwszym miejscu stoi dobro duszy, niżej dobro ciała, na samym

końcu zaś dobra materialne. Na tej niewzruszonej podstawie oparte są wszystkie prawa, wystarczy więc zdać sobie sprawę z samej hierarchii wartości, by i prawa stały się zrozumiałe same przez się. Toteż doskonały obywatel dbać będzie przede wszystkim o dobro duszy, czyli cnotę, dalej, o harmonijny rozwój swego ciała, najmniejszą natomiast uwagą darzyć będzie bogactwo, żądza którego jest tylko przyczyną nieszczęść i zła.

Platon wie oczywiście, że w konkretnych warunkach mieć będzie do czynienia nie z bogami lecz z ludźmi. Mimo to wierzy, iż każdy, kto posiada rozum, uzna konieczność takich praw. Więcej, że dla ludzi naprawdę rozumnych praw nawet stanowić nie będzie trzeba, że wystarczy ukazać im prawdziwy cel państwa i zgodną z rzeczywistością hierarchię dóbr. Innych trzeba właśnie do tego w y c h o w a ć. Człowiek wychowany i niewychowany — oto przeciwieństwo, które jest tu najbardziej zasadnicze. Przecież nikt zły nie jest zły dobrowolnie (731 c) — to przekonanie wyniósł platoński prawodawca z nauk Sokratesa — pierwszym więc zadaniem prawa będzie n a u c z y ć obywatela, czemu to prawo służy. Lecz równocześnie Platon jest od Sokratesa dojrzalszy: wie, że sama wiedza nie wystarczy, że czymś innym jest wiedzieć, czymś innym postępować cnotliwie. I wie także, że „nader szczupła jest garstka ludzi... którzy wśród wszelkich swych potrzeb i pragnień zachować potrafią umiar..." (918 d). Dlatego przewiduje przymus i kary, aż do kary śmierci włącznie. Za tym ostatnim kryje się zresztą założenie, że człowiek niepoprawnie zły jest jakby nieuleczalnie chory, toteż lepiej by zginął — i dla niego i dla społeczeństwa.

Ustrojem najlepiej i najprędzej wychowującym obywatela byłaby absolutystyczna monarchia, o władzy silnej i mądrej zarazem. Przecież „...w mocy pozostaje zawsze to nasze twierdzenie, że wtedy, gdy największa potęga połączy się w człowieku z rozumem i roztropnością, powstaje najlepszy ustrój państwowy i najlepsze prawa, tylko wtedy, nigdy poza tym" (711 e—712 a). Ale nie łatwo osiągnąć taki ustrój: gdzie szukać monarchy, który sam mądry i „wychowany" zechciałby całą swą mocą i autorytetem pociągnąć ku dobru wszystkich obywateli i nie żądać żadnej innej nagrody prócz czci współczesnych i wdzięcznej pamięci potomnych? Platon już wie, wie z własnych gorzkich doświadczeń i rozczarowań sycylijskich, że trudno o takiego władcę. Dlatego raz jeszcze rezygnuje i raz jeszcze szuka kompromisu. Są dwa „macierzyste" ustroje: monarchia i demokracja (693 d). Trzeba więc znaleźć coś pośredniego między nimi — ustrój taki, by rządzili najmędrsi i najlepsi, którzy by jednak wybrani byli zgodnie z wolą wszystkich obywateli. Sprawowanie władzy oprzeć trzeba znów na naturalnych, „przyrodzonych" zdaniem Platona stosunkach. Będą ją więc sprawować rodzice nad dziećmi, szlachetnie urodzeni nad ludźmi niskiego stanu,

starsi nad młodszymi, panowie nad niewolnikami, silniejsi nad słabszymi, wreszcie rozumni nad mniej rozumnymi (690 a-c). To jest tło, a na nim zaczynają zarysowywać się konkretne już władze państwa. Pierwsi, najmędrsi i najlepsi, to „strażnicy" a zarazem „słudzy" praw — najwyższa władza państwowa. Wybierani są oni w potrójnym głosowaniu przez wszystkich obywateli. Obok nich, władzy ustawodawczej i wykonawczej zarazem, wybrana też będzie „najwyższa izba kontroli", rada mędrców obradująca dzień w dzień o świcie i czuwająca nad politycznymi losami i bezpieczeństwem państwa. Potem idą władze dwunastu fyli, na które dzieli się kraj, władze porządkowe, wojskowe itd. Żadna dziedzina nie jest w tym państwie pozbawiona kierownictwa i kontroli. Strzegące szczegółowych, drobiazgowych praw władze rozciągają swą pieczę nad życiem publicznym, wychowaniem dzieci i młodzieży, nad wyjazdami obywateli za granicę i przyjazdami cudzoziemców, nad obrzędami religijnymi, uroczystościami, ucztami... Ustanawia się osobne „opiekunki", które będą kontrolowały współżycie małżonków i życie w rodzinach. Istnieje urząd państwowego cenzora, czuwającego nad tym, by nie dopuścić do rozpowszechnienia dzieł sztuki i literatury, mogących zaszkodzić prawom i obyczajom panującym w kraju. Nic, absolutnie nic nie może pozostać nieuregulowane, a tam, gdzie — z takich czy innych przyczyn — nie dotrze prawo, dotrzeć musi perswazja. Takie ścisłe kierownictwo jest zresztą praktycznie całkowicie możliwe: państwo, którego ustrój Platon ustanawia, jest małe i liczy zaledwie 5030 rodzin! A jeśli obywatel zobaczy, że na jakimkolwiek odcinku życia publicznego czy prywatnego dzieje się coś niezgodnie z prawem, obowiązany jest donieść o tym władzom; inaczej sam poniesie surową karę.

Na początku swego wielkiego dzieła pt. *The Open Society and its Enemies*, K. R. Popper umieścił zaczerpnięty z *Praw* cytat, który uznał za najbardziej reprezentatywny dla stanowiska przeciwnego koncepcji „społeczeństwa otwartego"[5]. I choć wyrażone w nim poglądy Platon odnosił wprost do stosunków mających panować w wojsku, to jednak jest rzeczą niewątpliwą, że w dużym przynajmniej stopniu odzwierciedlają one zasadnicze postulaty, jakie stawiał wobec całokształtu życia państwowego: „...Najważniejsze jednak jest to, żeby nikt nie pozostawał nigdy bez kierownictwa, mężczyzna czy kobieta, żeby się nie przyzwyczaił ani w poważnych sprawach, ani w zabawach działać po swojemu i na własną rękę. Każdy powinien i podczas wojny i podczas pokoju mieć oczy wciąż zwrócone na przełożonego i poddawać się jego zarządzeniom w najdrobniejszych nawet sprawach... Wszyscy, jednym słowem, muszą przyzwyczaić się i wdrożyć do tego, żeby nie

---

[5] K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, t. I, London 1957, s. 7.

myśląc nawet o tym, iż można coś robić osobno i w oddaleniu od innych, i nie umiejąc w ogóle tak postępować, łączyć zawsze swoje wysiłki i wspólnie działać we wszystkim" (942 a-c).

Nie jesteśmy w stanie przeprowadzić apologii i pełnej obrony platońskich *Praw*. Nie odważymy się twierdzić, że Platon się nie mylił; mylił się na pewno, popełnił tragiczny błąd, uwierzywszy, że to, co skonstruował w *Państwie* i *Prawach* jest równocześnie najdoskonalszym wcieleniem i odbiciem idei państwa, więcej — że idea doskonałego, niezmiennego państwa w ogóle jest możliwa. Nie zauważył, że zbyt wiele zapożyczył ze współczesnych sobie ustrojów, zwłaszcza lacedemońskiego, które na pewno nie były doskonałe. Nie wiedział, że państwo jest nie tylko zbiorowiskiem dążących do cnoty obywateli, sumą jednostek podporządkowanych całości, ale że każde jest równocześnie — mówiąc słowami Marksa — z istoty swej narzędziem przymusu i ucisku. A także, że samo nakazane dążenie do cnoty jest jej przeciwieństwem — niesprawiedliwością. Cel nie uświęca środków.

Ale, czy z drugiej strony — odważylibyśmy się odrzucić naczelne cele, jakie Platon stawiał państwu i prawu i uznać je — same w sobie — za nieszlachetne i złe? Czy, posługując się językiem Platona, zdołamy zaprzeczyć, że państwo powinno uczestniczyć w idei sprawiedliwości, wolności, dobra? Albo sprzeciwić się postulatowi, aby rządzili nim najmędrsi i najlepsi?

Tragiczna pomyłka Platona jest pomyłką na miarę jego geniuszu. Naczelne założenia pozostały słuszne, zawiodły konsekwencje, nie liczące się z tym jednym, jedynym naprawdę ważnym konkretem, jakim jest człowiek. Słowem: zawiodła platońska antropologia filozoficzna. Ale może... zawinił także Platon-artysta, który, zgniatany w ciągu całego życia przez filozofa i wyganiany wielekroć z idealnego państwa, wrócił w ostatniej chwili i zemścił się na starcu, podsuwając mu chytrze reguły sztuki, miast reguł politycznego humanizmu?

W każdym bądź razie, wizja ustroju państwowego, jaka w rezultacie powstała, mogłaby stać się może przedmiotem estetycznej kontemplacji, nie może jednak stworzyć ram dla ludzkiego życia. Ale oto, jakby dla naprawienia błędu syna Apollina, sama koncepcja idealnego państwa zaczyna odradzać się w nowych formach, by dostosowywać się do coraz innych epok, haseł, tęsknot, a może i coraz bardziej zbliżać się do ideału: pamiętajmy, że w kręgu platońskiej inspiracji pozostawały *O rzeczypospolitej* Cycerona, *De civitate Dei* św. Augustyna, *De regimine principum ad regem Cypri* św. Tomasza z Akwinu, *Utopia* św. Tomasza More'a, *Państwo słońca* Campanelli, *Nowa Atlantyda* Franciszka Bacona...

Wreszcie, zbyt wielki ładunek intelektualny i zbyt wiele piękna mieści się zarówno w *Państwie* jak i w *Prawach*, by, odrzuciwszy je

nawet jako całości, nie wykorzystać wielu szczegółów, może czasem drobnych, lecz jakże napęczniałych treścią! Toteż wydaje się, że i w tych — a może właśnie w tych — pismach Platona, jak choćby wśród kawałków rozbitego zwierciadła, znajdzie się dostatecznie wiele ocalałych elementów, by odbić się w nich mogły blaski i cienie bodaj wszystkich czasów, z naszymi czasami włącznie. Rozumiemy, że można i trzeba wyjmować z Platona pomysły, które, jak te wybrane przez Poppera, napełniają przerażeniem. Pamiętajmy jednak, że można zwrócić uwagę także na te, które kazały Jaegerowi uznać w programie Platona najdoskonalsze wcielenie helleńskiej *paidei*, a Simonie Weil w wielu jego myślach dopatrzeć się intuicji przedchrześcijańskich. Toteż, zamiast argumentacji, niech wolno będzie jeszcze przytoczyć na zakończenie kilka „myśli srebrnych i złotych" zaczerpniętych z *Praw*:

...Nie należy bogów prosić i nagabywać o to, ażeby wszystko się działo w myśl naszych pragnień, lecz o wiele bardziej modlić się trzeba, ażeby nasze pragnienia szły za wskazaniem rozumu (687 e).

Widzimy, że coraz większy upadek zaznacza się potem u Persów. Przyczyną tego jest, naszym zdaniem, to, że zanadto ograniczając swobodę ludu i rozszerzając bardziej, niż należało, przemoc władzy zniweczyli w państwie wzajemną przyjaźń i poczucie wspólnoty (697 c).

...Prawodawca trzy rzeczy musi mieć na uwadze, gdy stanowi prawa: żeby państwo, dla którego je stanowi, było wolne, żeby było zespolone przyjaźnią i żeby kierowało się rozumem (701 d).

Zachować też trzeba przez całe życie szczególną powściągliwość w słowach, z którymi zwracamy się do rodziców, i strzec się pilnie, ażeby nigdy nie mieć tu sobie nic do wyrzucenia, ponieważ łatwo wymykające się i lotne słowa ściągają najcięższą karę (717 c)

Dzieciom należy poczucie honoru, nie złoto przekazywać w spuściźnie (729 b).

Prawda i u bogów nad wszystkimi góruje dobrami i dla ludzi jest największym dobrem ze wszystkich dóbr (730 c).

Kto żyje sprawiedliwie, żyje szczęśliwie, nie może być inaczej... (742 e).

Wszystko zgadzać się musi i harmonizować ze sobą we wszystkich szczegółach w najskromniejszym nawet dziele, jeżeli cokolwiek jest wart jego twórca (746 c).

Wszystko raczej wytrzymać i wycierpieć należy, niż dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyni ludzi gorszymi (770 e).

To, co jest wyrównane i zrównoważone, przewyższa nieskończenie, jeżeli idzie o wartość, to, co zawiera w sobie niczym nie złagodzone właściwości (773 a).

Bo to, że ktoś w głębi duszy i szczerze, a nie obłudnie, czci sprawiedliwość i rzeczywiście nienawidzi niesprawiedliwości, pokazuje się wyraźnie w jego postępowaniu wobec tych, którym łatwo może wyrządzić krzywdę (777 e).

Mój pogląd brzmi oto tak: właściwy sposób życia polega nie na tym, żeby uganiać się wciąż za radością ani bezwzględnie uciekać przed cierpieniem, ale na tym, ażeby cieszyć się pośrednim stanem, pogodą ducha, jak właśnie nazwałem, tą pogodą, którą wszyscy idąc za jakimś wieszczym natchnieniem trafnie przypisują bogu (792 c).

Wysławiać... pochwałami i hymnami żyjących jeszcze ludzi nie byłoby bezpiecznie. Niech przebiegną najpierw całą drogę życia i pięknie dotrą do mety! (802 a).

W pokoju więc przepędzać powinniśmy możliwie największą część życia i przepędzać najlepiej. A jak przepędzać będziemy najlepiej? Oto bawiąc się i weseląc... (803 de).

My w naszych wskazaniach nie przestaniemy w każdym razie twierdzić z całym naciskiem, że kobiety winny w najszerszym zakresie mieć dostęp do wykształcenia i uczestniczyć we wszystkich sprawach wspólnie z mężczyznami (805 c).

Każde gnuśne i leniwie w sadło porastające stworzenie zasługuje na to, żeby je rozszarpało takie, które schudło i zeschło wśród dzielnie pokonywanych mozołów i trudów (807 ab).

...Żadnej rzeczy nie można dobrze poznać, nie poznawszy jej przeciwieństwa (816 e).

Przyjść z pomocą nie każdy potrafi, ale szkodę wyrządzić wcale nie jest trudno i może to się przytrafić każdemu (843 c).

Z tchórzostwa przecież w nas, ludziach, rodzi się lenistwo, a z lenistwa znowu i gnuśności rodzi się lekkomyślność (901 e).

Do zguby prowadzi nas niesprawiedliwoś, pycha i głupota, a od zguby ratuje sprawiedliwość i połączone z rozumem poczucie zdrowego umiaru (906 ab).

Ten, kto ma w swoim domu taki skarb bezcenny, sędziwego ojca i matkę sędziwą albo ojców ich czy matki, w których słabo już tylko tli płomień życia, niech będzie przekonany, że żaden święty posąg w jego domu nie ma większej mocy zjednywania mu bożego błogosławieństwa, niż ją posiadają te święte relikwie jego domowego ogniska, jeżeli je otoczy należną czcią (931 a).

Władysław Stróżewski

ZAPISKI NA MARGINESACH

Kilka pism emigracyjnych zajęło się tematem języka polskiego — mówionego i pisanego — i jego stosunku do języków obcych na emigracji. Temat pasjonujący. Nie mniej pasjonujący temat wszedł wreszcie na wokandę w naszej prasie: nauczanie języków obcych w szkołach. Moje studia językoznawcze zostawiły mi jedno przemożne wspomnienie: egzaminu, którego o włos nie oblałem u prof. Klemensiewicza. Nie wystarczy to, żeby fachowo włączyć się w obie tamte dyskusje, ale swoje trzy grosze jednak wtrącę.

Wiadomo wszystkim, że nauka języków obcych w naszych szkołach ani przed wojną ani teraz nie daje żadnej możliwości posługiwania się danym językiem w mowie, w piśmie czy na ogół nawet w rozumieniu. Raz tylko trafiłem na fenomen — pewna ślicznie mówiąca po angielsku panienka powiedziała mi, że zna język tylko z gimnazjum: o ile dobrze pamiętam — z Bielska. Żebym miał moce Harun-al-Raszyda, zarazbym nauczyciela z Bielska obsypał złotem i nawet zrobiłbym go może ministrem od nauki angielskiego. Musi widocznie znać sposoby — panienka zaręczała mi, że wszystkie jej koleżanki mówią po angielsku nie gorzej od niej. W Holandii w małym miasteczku kupowałem ołówek — sprzedawczynią była dziewczynka, może czternastoletnia, doskonale władająca angielskim. Na moje zapytanie odpowiedziała z niejakim zdziwieniem, że przecież nauczyła się w szkole. Więc jednak są te jakieś sposoby. Dlaczego u nas się ich nie stosuje? W USA podobno pakują człowieka do czegoś na kształt budki telefonicznej i słyszy z głośnika jakieś zdanie. Powtarza je sam — i natychmiast taśma magnetofonowa oddaje mu jego własny głos, uczeń może więc skontrolować własną wymowę, poprawić ją, dobrze wbić sobie w pamięć słuchową słowa, zdania, zwroty. Zasób słów i zwrotów najpotrzebniejszych a także najszybszy sposób ich przyswajania został opracowany podobno w czasie wojny na obfitym materiale, mianowicie na kilkudziesięciu tysiącach oficerów alianckich, którym wbijano w trybie przyśpieszonym elementarną znajomość niemieckiego. Nie wiem, czyśmy z tych doświadczeń — wykorzystywanych dziś na całym świecie przy nauce języków — cokolwiek sobie przyswoili. Dzisiejsze podręczniki polskie do nauki języków wydają się na oko krokiem w tył, jeśli porównać je z przedwojenną serią „szybko, łatwo i przyjemnie". Może się mylę, ale chyba nie bardzo, jeśli sądzić po skutkach (tj. po fakcie, że w młodych pokoleniach nieznajomość języków obcych jest po prostu katastrofalna).

A teraz na marginesie owej dyskusji emigracyjnej. Jabym tak bardzo nie lekceważył języka mówionego, jak niektórzy pisarze, utrzymujący że literatura rodzi się z literatury (w każdym razie w warstwie językowej), że nie trzeba mieć ciągłego kontaktu z mową polską, by dobrze

pisać po polsku. Myślę, że istotnie literatura ma pewien stopień autonomii w wewnętrznym swoim rozwoju, a oddalenie od języka mówionego może wyostrzać wrażliwość na polszczyznę: wiemy z jaką łapczywością — chyba także językową — chłonął Mickiewicz bajędy Rzewuskiego. A jednak znaczenie języka mówionego dla rozwoju literatury wydaje mi się u nas kapitalne. Są podobno narody azjatyckie, gdzie język literacki nie ma w ogóle nic wspólnego z językiem mówionym, jest od niego dalszy niż łacina od polszczyzny — i nikt się nim nie posługuje w mowie; służy tylko określonym formom i rodzajom piśmiennictwa. We Włoszech rozpiętość między językiem mówionym a językiem literackim (tradycją literacką, idącą od czasów Dantego) jest podobno znaczna — pewien pisarz włoski tłumaczył mi kiedyś, że we Włoszech właśnie dlatego nie ma teatru, chyba tylko folkloryczny (w dialekcie): językiem mówionym nie można pisać sztuk, a językiem literackim aktor nie może ich wypowiadać, bo brzmi to nienaturalnie. Może tak jest, nie wiem. Ale u nas literatura urodziła się, kiedy Rey i jemu współcześni odważyli się codzienny, potoczny swój język przekazać pismu, a potem odradzała się, odmładzała, przemieniała właśnie w kontakcie z językiem mówionym: w ziemiańskiej, obrazowej zawiesistości XVII wieku; w komedii stanisławowskiej i w satyrach tego czasu, kiedy potoczysty dialog wypierać jął zakrzepłe w barokowych skurczach zawiłości retoryczno-makaroniczne; w „pospolitościach" romantyzmu i jego ludowościach, rozłamujących sztywne kanony neoklasycznej poprawności; w dziennikarskich gawędach pozytywizmu, które odświeżyły język, kostniejący na romantycznym koturnie. Naturalnie sięgnięcie do języka mówionego i skrystalizowanie go w słowie pisanym wymaga jakiejś jego transformacji, nieraz odwołania się do dawnej i obcej tradycji (np. Krasicki i Lafontaine), wymaga jakby konwencji: nie koniecznie tak daleko idącej (zresztą świetnej) jakiej Tetmajer poddał gwarę górali albo Wiech dialekt Targówka (stwarzając nowy język, którym po trosze posługują się warszawiacy: oto przykład wymiennych usług między słowem mówionym a słowem pisanym) — ale bądź co bądź konwencji. Często uderza mnie trudność przekładu różnych angielskich „gwar" na język polski. Bierze się to może z tego, że literatura angielska wypracowała mnóstwo różnych konwencji stylistycznych, opartych o ścisłą obserwację języka mówionego — języka bardzo odmiennego w różnych rejonach Anglii, a przede wszystkim w różnych klasach społecznych. Nie wiem, czy tych zróżnicowań językowych nie znaleźlibyśmy w zarodku już u Szekspira (a może już u Chaucera?). W literaturze czasów lepiej nam znanych pełno tego: Pickwick dlatego m. in. taki jest nieprzekładalny, że nie sposób oddać po polsku śmieszności różnych stylów — niemal różnych języków — jakimi przemawiają bohaterowie Dickensa. Ta tradycja trwa w najlepsze do dziś: nawet u Agathy Christie wdzięk jej książek wynika po

części z zabawnych zestawień języków, jakimi mówią jej postacie — cóż dopiero taki Woodehouse, Wiech angielskiego high-life'u. Tymczasem u nas jest konwencja ludowa, tetmajerowska — ale gdzie tradycje różnych języków inteligenckich, półinteligenckich, urzędniczych wyższych i niższych, robotniczych, jednym słowem języków miejskich? Naród był rolniczy... Prus próbował chyba (i trafiał nieraz) takie zwroty charakterystyczne podłapywać u piaskarzy, kupców, rzemieślników, inaczej próbował Sienkiewicz podsłuchiwać złotą młodzież, pewno by się więcej znalazło, zwłaszcza u dramatopisów (od Fredry — murarze naprawiający mur graniczny?), ale było tego za mało, żeby indywidualne próby mogły stać się konwencją, która by pozwoliła dziś tłumaczowi przełożyć — w ramach określonych, polskich tradycji — tradycyjne konwencje językowe literatury angielskiej.

Jeszcze z innej strony można by się zastanawiać nad polszczyzną i językami obcymi — a raczej w tym wypadku nad Polakiem i językami obcymi. Nasz stosunek do nich (nie mówiąc o znajomości) jest oczywiście inny, niż stosunek emigrantów. M. in. inaczej uwarunkowany uczuciowo. Kiedy łapię w radiu spikera francuskiego, który miodowym swoim i mierzonym głosem opowiada największe okropności wojenne, katastrofy i eksplozje, to nieuchronnie (i podświadomie) kojarzy mi się to z godzinami nasłuchu radiowego podczas okupacji na jakimś strychu czy w WC (mieliśmy radio, które było tam schowane za kafelkami, więc słuchało się go, siedząc wygodnie) i wywołuje nieuchronną i mimowolną sympatię do tego głosu, który wówczas przynosił wiadomości prawdziwe (uważaliśmy je zawsze za prawdziwe) i nieodmiennie krzepiące (nawet najgorsze były krzepiące — to już polska tradycja). Gdybym dziś na codzień obcował z francuszczyzną, moja reakcja pewno byłaby inna. A to tylko jeden drobny, może zresztą nie całkiem typowy przykład.

I jeszcze jedno o języku mówionym. Na emigracji pewno nie widać, jak on się w kraju zmienia. Kto wie, czy nie ostatnia chwila, żeby przeprowadzić pewne badania — tak, jak się nagrywa ostatnie wiejskie pieśniarki, drżącymi, starczymi głosami wywodzące zapomniane nuty — nad tradycjami fonetycznymi, słownikowymi, składniowymi itd. klas społecznych, których już nie ma. Nie wiem, czy kto z fachowców zainteresował się np. odrębnością języka ziemiańsko-arystokratycznego od języka inteligencji (choć podobno ten drugi z tego pierwszego się wywodzi), odrębnością, która niezbyt inaczej występuje też między językiem inteligencji a językiem chłopów. Takie studium porównawcze mogło by nasunąć ciekawe spostrzeżenia, np. jak ortografia wpływa na sposób mówienia ludzi, którzy nie będąc całkiem pewni swojej „kultury słowa" — albo też wyżej od własnych doświadczeń słuchowych ceniąc wrażenia z lektury — mówią hyperpoprawnie, akcentując powiedzmy „Kochoffski", „czytelnikoffski", omal że nie „boffski", zamiast zgodnie z dźwiękową logiką języka mówić „Kochoski". A może to tylko różnica

regionalna? Wątpię. Język inteligencji rozwija się wedle dość arbitralnie ustalonych konwencji ortograficznych a także innych konwencji poprawnościowych, dochodząc niekiedy do tej perfekcji, o jakiej marzył Winckelmann dla sztuki: żeby była czysta „idealnie", jak woda. Taki „czysty", pozbawiony smaku język leje się też z głośników, co nieuniknione i wpływające potężnie na nasz sposób mówienia. Zresztą niepoprawność w radiu i w gazecie bywa na ogół wstrętna, bo wynika z szablonu, i to wadliwie stosowanego, a nie z żywości myśli i swobody wyrazu. Niefrasobliwe niedbalstwo języka ziemiańskiego, który nieraz wpadał w głupawą manierę („wisz prosze cie" itd.), ale w ustach ludzi obdarzonych wyobraźnią potrafił być sprężysty i świeży, znajdujemy czasem z przyjemnością w piśmiennictwie: absolutnie nieszablonowo pisuje Czapski, inaczej, ale też po swojemu i ze swobodą wspaniałą — Mackiewicz, podobnie Michał K. Pawlikowski, jeszcze u Aleksandra Bocheńskiego czujemy tę aurę, kiedy się słowo pod piórem „miłośnie nagina", bo piszący jest go pewien, bo słowo jego wyrasta z korzeni żywej — a nigdy przez nikogo nie kwestionowanej — mowy. Podobnie pisywali czasem prócz Czapskiego inni malarze, którzy mieli naprawdę coś do powiedzenia a nie próbowali robić literatury (patrz przedwojenny „Głos plastyków"). Taki świeży bywa jeszcze dziś język góralski, pełen siły słowotwórczej i morfotwórczej — różni surrealiści marzyliby o tym, żeby się im w podświadomości tak niespodziewanie a po jakiemuś przecie prawidłowo słowa, zwroty, ujęcia gramatyczne kojarzyły, pączkowały, kwitły.

* * *

Cytat z Nietzschego: „Któż spośród wielkich filozofów był żonaty? Heraklit, Platon, Leibnitz, Kant, Schopenhauer nie byli żonaci — co więcej nie sposób nawet wyobrazić ich sobie w tym stanie. Miejsce żonatego filozofa jest w komedii, oto moja teza. Jedyny wyjątek, to Sokrates — ten przekorny Sokrates, który ożenił się chyba przez ironię, właśnie dlatego by dowieść prawdziwości owej tezy".

* * *

Cytat z Bacona: „Dziwna to rzecz doprawdy, że w podróżach morskich, gdzie nic nie ma do oglądania, prócz nieba i wody, ludzie pisują Dzienniki". Mniej by się dziwił zapewne filozof zapiskom z podróży lądowych. Ale jest czemu się dziwić — mianowicie samym podróżom. Wyszła ostatnio książka Erica Newby, *A Short Walk in the Hindu Kush* (wyd. Grey Arrow), która z niezwykłą skromnością i zarazem werwą (sam tytuł stanowi śliczny *understatement*) opisuje nieprawdopodobną wyprawę autora i jego przyjaciela w głębię Nuristanu. Brzmi to poetycznie („Nuristan — mówi — to ogród róż..."), ale w rzeczywi-

stości podróż w te góry — gdzie poprzedni Anglik wędrował podobno w roku 1891 — była istnym koszmarem. Nużące telepanie się samochodem po bezdrożach tureckich i perskich — a potem pieszo: bohaterom krwawią ręce i nogi, tną ich olbrzymie komary i gryzą pchły, „nieporządki gastryczne wiszą jak chmura nad całą wyprawą". Nieżyczliwi Afgańczycy, obrzydliwe jedzenie, upał, mróz, wyczerpanie. „Byliśmy już wszyscy chorzy. Toteż nasza karawana wyglądała dziwacznie, kiedy się tak wiła — rozciągnięta — po stromym zboczu, wystawiona na wicher i słońce, wśród pogwizdywania świstaków, które wyroiły się między skałami. W miarę, jak załamywał się ten czy ów, atmosfera stawała się bezlitosna: nikt nie czekał na nikogo i ci, którzy odpadli, musieli doganiać nas jak który umiał; wyłaniali się — zielonolicy — spoza wielkich głazów, które pokrywały zbocze". Toteż uczucia dzielnych podróżników bywają takie: „Nagle poczułem ten wstręt do obcych sposobów życia, który przeżywają od czasu do czasu wszyscy, podróżujący w głuszy. Tęskniłem za czystym ubraniem; za towarzystwem ludzi, na których słowie można polegać; tęskniłem za gorącą kąpielą i drinkiem". Anglik hedonista, zepsuty przez cywilizację. Polak by się lepiej czuł w Hindukuszu („Przez dziki Hindukusz" — kto to napisał?), choć zapewne tęskniłby również za drinkiem. A jednak... „Nie oddałbym tej podróży za skarby świata" — powiada Newby. O dziwna ludzka naturo. A co dziwniejsze, książka jest tak dobrze napisana, że wierzymy temu oświadczeniu.

* * *

Miesiąc temu cytowałem kilka myśli z rozprawki ks. Rahnera o wolności słowa w Kościele. Jedźmy dalej: jeszcze garść cytatów, które wespół z poprzednim numerem „Znaku" dadzą pojęcie o głównych tezach niemieckiego jezuity.

„Poglądy na granice objawiania się opinii publicznej w Kościele i na formy, jakie winna przybierać, będą oczywiście różnić się znacznie, gdy wejdziemy na grunt praktyki. Tak być musi, bo uczucia różnych ludzi i różnych grup w Kościele różnią się ogromnie. Jedni będą uważać jakiś wyraz opinii za rzecz zwyczajną, inni ocenią go jako nietaktowną krytykę, wypraną z szacunku dla nakazów i obyczajów Kościoła. Jedni będą się bali, że obwieszczenia i wyjaśnienia odkłada się tak długo, aż w końcu stają się niemal bezużyteczne. Uważać będą, że pozwala się na coś dopiero wtedy, kiedy nie sposób tego powstrzymać i kiedy nawet oficjalni przedstawiciele Kościoła staną się do tego stopnia dziećmi swego wieku (zresztą już prawie przestarzałymi), że sprawa, na jaką w końcu pozwalają, jest faktem dokonanym — a tymczasem, gdyby pozwolili na nią wcześniej, byłby to znak prawdziwego wyzwo-

lenia. Inni będą uważać identycznie tę samą rzecz za niszczący atak na uświęcone tradycje, utwierdzone mądrości wieków... Identyczny rodzaj krytyki może w jednym wypadku okazać się dobroczynny, lub przynajmniej nieszkodliwy, a w drugim przynieść wszystkie nieszczęsne skutki, jakich się po nim oczekuje: doprowadzić do bluźnierstw i wewnętrznego zbuntowania.

Sytuacja jest taka, jak w różnych rodzinach: w jednej rodzinie dzieciom wolno otwarcie krytykować i wyrażać własne pragnienia i skargi, a jednocześnie są to dzieci oddane i posłuszne. Gdzie indziej swoboda dzieci może generalnie podkopać autorytet rodziców i stać się w praktyce istotnym zagrożeniem ich prawa do rozstrzygania. Oczywiście zależy to od sposobu, w jaki dzieci wychowano. Jeśli od najwcześniejszej młodości zachęcano je do szczerego wyrażania pragnień i życzeń, a jednocześnie chowano je w duchu właściwego posłuszeństwa, to szczera wymiana poglądów między nimi a rodzicami może być tylko dobra: żadna ze stron nie odczuje w tym impertynencji lub niszczącej krytyki. Lecz jeśli dzieci wychowano w milczącym posłuszeństwie, wedle zasady, że słowo rodziców jest prawem; jeśli nawet, kiedy dorosną, muszą zachowywać się tak, jakby nigdy nie miały mieć własnych poglądów — wówczas nagłe pozwolenie na krytykę istotnie podkopie autorytet rodziców. Z tej prostej analogii (jest to bowiem tylko analogia) można wywnioskować odnośnie naszego problemu, że trzeba wychowywać ludzi w Kościele (młodych ludzi przyjmujących święcenia, laikat itd.) w duchu odpowiedzialnego posłuszeństwa. Winni oni umieć należycie korzystać z prawa (...niekiedy z obowiązku...) do wyrażania swych poglądów. Winni się nauczyć, że to prawo wyrażania własnych i krytykowania cudzych zapatrywań nie oznacza zachęty do wściekłych ataków i pyszałkowatej arogancji. Trzeba wychowywać ludzi we właściwym stosunku do spraw Kościoła; niech nie uważają za konieczne zachwycanie się wszystkim, co akurat jest w danym momencie uprzywilejowane w Kościele, jakby to był szczyt wszelkiej mądrości. A jednak takie nastawienie powinni oni umieć łączyć z pokornym i zarazem pełnym godności zwyczajem posłuszeństwa. Trzeba się nauczyć wiązania nieuchronnego dystansu, jakiego wymaga jawna postawa krytyczna, z autentyczną i natchnioną miłością do Kościoła i autentyczną subordynacją wobec oficjalnych przedstawicieli Kościoła. Trzeba się nauczyć, że także w Kościele może istnieć grupa jakby „opozycji Jej Królewskiej Mości", która w ciągu dziejów Kościoła zawsze miała świętych w swoich szeregach — w szeregach autentycznej, z bożej łaski opozycji przeciw wszystkiemu, co w Kościele i w oficjalnych jego przedstawicielach jest tylko ludzkie.

...Lecz my wszyscy — zarówno ci, co sprawują władzę jak i ci, co są pod władzą — jesteśmy może tu i ówdzie nadal przyzwyczajeni do pewnych patriarchalnych form rządzenia i słuchania, które wcale nie

mają zasadniczych, trwałych związków z istotną treścią władzy i posłuszeństwa w Kościele... Cierpliwość jest konieczna po obu stronach. Władze kościelne muszą być cierpliwe i nie uważać każdej szczerze wygłoszonej opinii czy krytyki za atak, wymierzony przeciw nim samym lub przeciw fundamentalnym zasadom i instytucjom Kościoła, albo za próbę „przegłosowania" ich oraz ich postanowień. Ci, którzy są pod władzą, muszą także być cierpliwi; niech nie robią wrażenia, że uważają każdą admonicję, przychodzącą z góry, za generalny atak na wolność słowa w Kościele lub za całkowitą odmowę prawa do istnienia opinii publicznej w Kościele...

W ciągu dziejów Kościoła istniały w różnych czasach różne sposoby, dzięki którym opinia publiczna potrafiła zaważyć w Kościele. Wywierała ona pewien rodzaj wpływu na postępowanie hierarchii przez takie rzeczy, jak udział świeckich w wyborze biskupów i w nominacjach reszty kleru, w dopuszczaniu ludzi do chrztu i w godzeniu skruszonych grzeszników; jak prawo patronatu; jak uprawnienia rządów średniowiecznych i współczesnych w kwestii obsadzania biskupstw itd. Lecz te dawne formy różnią się jednym uderzającym rysem od dzisiejszych sposobów wyrażania opinii publicznej: gruntowały się one bowiem w ujęciu prawniczym i tworzyły część określonych praw ludzi świeckich w Kościele. Należały oczywiście do swoich czasów i nieraz ich nadużywano. Nikt nie chce ich powrotu w dawnej formie. A jednak wolno powiedzieć, iż porównując z tamtym stanem rzeczy teraźniejsze prawo kanoniczne widać, że właściwie nie ma dziś określonych sposobów ujawniania się opinii publicznej w Kościele. To nie znaczy, że opinia publiczna w Kościele nie istnieje. Byłby to wniosek całkiem mylny. Ale nie jest omyłką stwierdzenie, że właściwie nie ma dziś środków opartych na mocy prawa, którymi mogłaby się posługiwać opinia publiczna w Kościele... Otóż problem polega na tym, czy wpływ opinii publicznej w Kościele, jako czegoś co istnieje i trzeba, by istniało, nie powinien pod pewnymi względami — w tej czy innej formie — otrzymać jakichś prawnych fundamentów, tak by stał się skuteczny i to skuteczny we właściwy sposób".

JW

OD REDAKCJI

Artykuł ks. Profesora Edwarda Lipińskiego (Louvain), pt. „Stary Testament w świetle dzisiejszych osiągnięć i dyskusji naukowych", zamieszczony w nr 85/86 „Znaku" — został znacznie skrócony przez zespół pracujący nad numerem biblijnym. Na życzenie Autora stwierdzamy, że poczynione skreślenia wypaczyły po części jego zarys problematyki dzisiejszej Starego Testamentu oraz spowodowały w tekście zamieszczonym pewne usterki kompozycyjne, niedomówienia i drobniejsze nieścisłości — za co niniejszym Autora przepraszamy.

SOMMAIRE

A PARTIR DE MOIS D'OCTOBRE 1961
POUR OBTENIR NOTRE BULLETIN EN LANGUE FRANÇAISE
CONTENANT LE RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ARTICLES
VEUILLEZ VOUS ADRESSER À LA:
RÉDACTION DU MENSUEL „ZNAK", **Cracovie,**
5, rue Sienna, POLOGNE

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES